Sentido y ser en Heidegger

Una aproximación al problema del lenguaje

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Prensas Universitarias de Zaragoza

Luisa Paz Rodríguez Suárez (Brañuelas, León, 1964) es doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, profesora de Filosofía de instituto y de la Universidad de Zaragoza. Ha ampliado sus estudios con diversas estancias de investigación en Alemania (Universidad de Friburgo, Deutsches Literaturarchiv de Marbach, Stiftung Weimarer Klassik), como becaria del Plan Nacional de Formación del Profesorado y Personal Investigador, de la Fundación Caja de Madrid, del Consejo de Europa y del Departamento de Educación del Gobierno de Aragón. Pertenece a la Sociedad Española de Fenomenología. Su actividad investigadora se ha centrado en el pensamiento de Heidegger, Rilke, y en cuestiones relativas al problema del lenguaje y el conocimiento (preferentemente en el ámbito de la ontología, la estética y la hermenéutica contemporáneas). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *Eros e interiorización en Rilke* y la edición y traducción del escrito inédito de Martin Heidegger *La esencia del hombre. (La memoria en el acaecimiento apropiador)*.

SENTIDO Y SER EN HEIDEGGER
Una aproximación al problema del lenguaje

SENTIDO Y SER EN HEIDEGGER

Una aproximación al problema del lenguaje

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Prensas Universitarias de Zaragoza

FICHA CATALOGRÁFICA

RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa Paz
Sentido y ser en Heidegger : una aproximación al problema del lenguaje / Luisa Paz Rodríguez Suárez. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004
152 p. ; 22 cm. — (Humanidades ; 48)
ISBN 84-7733-713-6
1. Heidegger, Martin–Crítica e interpretación. 2. Lenguaje–Filosofía. I. Prensas Universitarias de Zaragoza. II. Título. III. Serie: Humanidades (Prensas Universitarias de Zaragoza) ; 48
1Heidegger, Martin
81:1

CREATIVE COMMONS

© Luisa Paz Rodríguez Suárez
© De la edición española, Prensas Universitarias de Zaragoza
1.ª edición, 2004

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Humanidades, n.º 48
Directora de la colección: Rosa Pellicer Domingo

Editado por Prensas Universitarias de Zaragoza
Edificio de Ciencias Geológicas
C/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España
Imprime: Cometa, S.A.
D.L.: Z-3155-2004

A mis padres

Mas el auténtico camino es que se retroceda detrás de las categorías y formas gramaticales y se intente determinar el sentido a partir de los fenómenos mismos. (PGZ, 344)

INTRODUCCIÓN

De Platón a Nietzsche ninguna filosofía original lo ha sido efectivamente sin la creación, a un mismo tiempo, de un lenguaje que la articule. Esto se hace más evidente —y acaso, también problemático— en un pensamiento que se dirija al propio lenguaje, e incluso, antes que a él, a su naturaleza íntima, a su origen. ¿Con qué lenguaje hablar de la esencia del lenguaje? Tarea difícil y, desde luego, nada habitual, máxime cuando —cumpliendo la exhortación nietzscheana— se intenta pensar contra la gramática misma en busca del ser, del origen del sentido. Tal es el empeño del pensamiento de Martin Heidegger, un lenguaje extraño, que acentúa su extrañeza con los escritos elaborados en su madurez a partir de la década de los años treinta, y cuya dificultad se multiplica cuando lo expresamos en castellano. ¿Cómo no habría de serlo el pensamiento que, para lograr su propósito, necesita romper con la tradición metafísica anterior?, una tradición milenaria que teje nuestra lengua, pues como dice Steiner, «hablar después de las Escrituras y del *Fedro,* después de san Agustín y de Dante, después de Kant y de Dostoievski es hablar trascendentalmente».[1] ¿Con qué lenguaje zafarse del lenguaje de la teología que nuestro pensador recibe en su juventud, de la gramática que domina todo el pensamiento occidental, para pensar de nuevo el ser y el lenguaje? Colosal, sin duda, parece un esfuerzo de tal índole. No es nuestro propósito decir ahora en qué medida se haya podido conseguir; tampoco valorar otros aspectos relacionados con su aportación. Pocas filosofías han concitado tantos detractores como partidarios —en ocasiones, igual de apasionados— cuyas opiniones han acabado, en más de un caso, acusando su parcialidad,

1 Steiner (2001), p. 22.

sobre todo, a medida que se va editando la obra completa del pensador alemán.[2] Más allá de cualquier otra consideración, lo cierto es que Heidegger exhibe desde su primera juventud una intuición filosófica al alcance de muy pocos, que hace que algunos le sitúen a la altura de los grandes filósofos que configuran la nómina occidental.

Mas su originalidad —que, como decimos, va indisolublemente unida a la forja de un lenguaje que se manifiesta con su primera obra principal *Sein und Zeit (Ser y tiempo)* y, aún antes, en las lecciones universitarias durante la década de los años veinte— no es un caso aislado, sino que surge en el contexto del expresionismo y de crisis espiritual de la posguerra alemana de 1918. Entre este año y 1927 surgen en Alemania, además de la citada de Heidegger, obras como *El espíritu de utopía* de Bloch, *La decadencia de occidente* de Spengler, el comentario a la *Epístola a los Romanos* de Karl Barth o *Estrella de redención* de Franz Rosenzweig, que brotaron de la necesidad de «hacer nuevo el lenguaje mismo [...], purgarlo de los vestigios obstinados de un pasado en ruinas» por la devastación de la guerra. «La lengua alemana después de la primera guerra mundial busca una ruptura con su pasado», «una lengua humana totalmente nueva con la cual dar voz a la desesperación y a las esperanzas de la época». Así, algunas de las sorprendentes estrategias discursivas que practica Heidegger no le son exclusivas y se inscriben en un mundo espiritual más amplio. En este sentido «escritores como Bloch y Rosenzweig son neologistas, subvierten la gramática tradicional», «las exégesis de Barth y, ante todo, *Ser y tiempo* son discursos-actos de la índole más revolucionaria».[3]

El enorme impacto que en 1927 causó su primera obra principal confirmó la fama que ya entonces precedía a Heidegger como profesor en

---

2 Una inmensa obra —editada por V. Klostermann, Fráncfort— proyectada en cerca de cien volúmenes que siguen apareciendo actualmente y de la que aún permanece inédito una parte importante de material. Lo que da una idea de la prudencia con la que aún debemos acercarnos a un pensamiento sobre el que puede ser prematuro hacer valoraciones globales en distintos aspectos, también porque quizá estamos demasiado «cerca» aún de él y de la circunstancia histórica en la que surge, y tal vez también porque, sobre todo, sea todavía «pronto» —como afirmaba el propio filósofo— para pensar el ser en la era de la técnica, por paradójico que todo ello pueda resultar en un pensamiento cuya repercusión ha sido enorme y que ha generado sobre sí miles y miles de referencias de bibliografía crítica.

3 Cfr. Steiner (2001), pp. 11-13. Para más información al respecto véanse asimismo las pp. 7-25 y también pp. 57-72 y 146-151.

Marburgo desde principios de los años veinte. Esas lecciones que deslumbraron a sus alumnos de entonces —a Gadamer, a Hannah Arendt, a Löwith, por citar sólo algunas de las que habrían de ser figuras relevantes del panorama intelectual del siglo— constituyen, en muchos casos, elaboraciones previas más prolijas de conceptos filosóficos fundamentales que aparecerán en *Ser y tiempo,* y, en ocasiones, más accesibles que la exposición que se hará posteriormente de algunos de ellos. Un lenguaje, en todo caso, que rompía con la tradición y los modos habituales académicos y que, como hemos dicho, no es gratuito artificio retórico; de serlo sería inconcebible, como mínimo, la enorme repercusión que ha tenido desde entonces hasta hoy en día y la creciente influencia que su pensamiento ha ejercido, además de en la filosofía, en distintos campos del saber —tanto científicos (de las ciencias humanas, sociales y naturales) como artísticos— y en diversos contextos epistemológicos, como casi ningún otro filósofo del siglo xx.[4] Al lado de su nombre, por la influencia de su pensamiento en torno al lenguaje, quizá sólo pueda escribirse el de Wittgenstein, pues una de las grandes revoluciones —si no la más importante en cuanto modelo de racionalidad en el pensamiento de este siglo— ha sido el denominado *giro lingüístico,* que subraya el papel constituyente del lenguaje en la experiencia.

El discurso filosófico de Heidegger es un pensamiento que conduce siempre al mismo centro: el sentido del ser, el enigma del lenguaje y de la propia condición humana del hombre. Nosotros queremos transitar en estas páginas algunas de las sendas de este camino de pensamiento, porque quizá, como afirma Steiner, «Heidegger ha dicho cosas sobre el lenguaje humano tan radicales, tan universalmente estimulantes en sus implicaciones, como nadie lo ha hecho después de Platón».[5] Para ello dedicaremos una especial atención al pensamiento producido antes de *Ser y tiempo,* como son algunas de las lecciones de Marburgo, menos conocidas que la obra que ha dado fama universal al filósofo y que nos parecen fundamentales para comprender su camino de pensamiento. Nos referimos, por ejemplo, al curso del semestre de verano de 1925 *Prolegomena zur Ges-*

4 Son casi incontables las referencias sobre la repercusión e influencia del pensamiento de Heidegger; a modo de ejemplo citamos, por significativas, *Martin Heideggers. Einfluss auf die Wissenschaften* (1949), y Steiner (2001), pp. 26-44 y 49-72.

5 Steiner (2001), pp. 67-68.

chichte des Zeitbegriffs (Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo) y al del semestre de invierno de 1925-26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Lógica. La pregunta por la verdad).* Y antes de ellos, creemos que ya son decisivos y no siempre suficientemente atendidos, su escrito de habilitación e, incluso, su tesis doctoral —de 1915 y 1913, respectivamente—, por lo que partimos en nuestra exposición de esta última, como se verá más adelante (cfr. cap. 1). Otro de los cursos de Marburgo, también imprescindible en nuestra opinión, y que es inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*, aunque también del mismo año, es *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Los problemas del fundamento de la fenomenología),*[6] que supone una continuación del anterior —que había quedado inconcluso—, aunque desde un nuevo punto de vista. Y más tarde también *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (Los conceptos del fundamento de la metafísica. Mundo-finitud-soledad)* (1929-30). Sin olvidar desde luego otros escritos posteriores, entre ellos, los de la década de los años cincuenta sobre el lenguaje recogidos en *Unterwegs zur Sprache (De camino al lenguaje),* por ejemplo.

La fenomenología de su maestro Edmund Husserl se convierte en el pensamiento de Heidegger en una hermenéutica de la facticidad cuyo impulso hará posible, entre otras, la aportación filosófica de Gadamer.[7] Para nosotros el autor de *Ser y tiempo* es conducido en esta dirección por lo que denominamos una *fenomenología del sentido* que se abre paso desde sus primeros escritos de juventud y que significará, en última instancia, una incesante búsqueda del lugar de la esencia del lenguaje que se mantendrá hasta sus últimas aportaciones.

La tarea de una fenomenología del sentido, como la que encontramos en el pensamiento de Heidegger, intentará mostrar, en definitiva, cómo la articulación de sentido que son las proposiciones del lenguaje sólo es posible porque es una nivelación de algo que la hace posible, a saber, una articulación de sentido más originaria respecto de la cual aquélla se presenta como su aparición fenoménica. La experiencia de este fenómeno origina-

6 Una traducción más literal sería *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* pero nos parece que recoge mejor el sentido del título y la intención del texto la versión por la que optamos. Lo mismo con la expresión del siguiente curso, *Die Grundbegriffe,* que sería *Los conceptos fundamentales.*

7 Véase al respecto Gadamer (2002).

rio —que es la meta de la fenomenología— se muestra, entonces, como un viaje de lo visible a lo invisible. Éste es el camino que nosotros experimentamos a través del pensamiento de Martin Heidegger y que queremos exponer en este trabajo.

Esclarecer esta caracterización previa debe permitirnos un acercamiento más intenso a la cuestión que nos ocupa. La breve descripción que hemos hecho del problema se levanta sobre dos pilares: la proposición y el fenómeno de la articulación originaria del sentido. Siguiendo la interpretación griega, Heidegger piensa este fenómeno como «lo que se muestra en sí mismo» (*SZ,* 38), aquello en lo que toda apariencia se funda; por lo que el fenómeno se dice, entonces, como el ser de toda apariencia. Si esto es así, si su fenomenología se dirige al ser de los entes, entonces su *fenomenología es ontología.* Por tanto el ser de los entes es el fenómeno que se quiere «permitir ver tal como se muestra por sí mismo» (*SZ,* 46), porque él es en un señalado sentido lo que permanece oculto.

En la medida en que el aparecer «sólo es posible sobre la base de un mostrarse algo» —es decir, siempre presupone el fenómeno— (*SZ,* 39-40), podemos afirmar que en la apariencia el fenómeno siempre está oculto. De ahí que el trabajo fenomenológico se presente como una liberación del fenómeno, o lo que es lo mismo, como una meditación sobre la procedencia esencial del aparecer mismo. Esto es, en opinión del pensador de Messkirch, precisamente lo impensado por la metafísica occidental. Pensar esta procedencia supone, en definitiva, elucidar lo que llama la *diferencia ontológica,* el 'Pliegue' *(Zwiefalt)* de 'ser' *(Sein)* y 'ente' *(Seiende).*

Para Heidegger la metafísica tradicional se ha quedado exclusivamente dentro del territorio del aparecer, olvidando su procedencia esencial. Por eso reclama otra dirección, un pensar que se introduzca en la dimensión originaria de dicha procedencia, que se comprometa en la experiencia de este origen (*US,* 135). Para nosotros pensar dicha procedencia supone esclarecer la dimensión de la construcción originaria del sentido, es pensar el espacio invisible —para la mirada de la experiencia cotidiana—[8] de la

8 Nos parece que esta interpretación es coherente con el interés filosófico que Heidegger manifestará por la poesía de Hölderlin y Rilke, y que puede contribuir a hacer más accesibles otros aspectos de su filosofía, como el problema de la verdad, la representación, la cuestión del arte.

construcción de la apertura del ser del ente. Tal origen se revelará como el lugar de la esencia del lenguaje. La elucidación de este fenómeno permitirá, por tanto, un acceso del pensar al ser del sentido y, con ello, al sentido del ser. En este contexto una fenomenología del sentido se presenta como una «fenomenología de lo invisible»,[9] ya que al preguntar por el ser de los entes lo hace por la condición de posibilidad del aparecer, «por el modo de darse del ente, esto es, por el modo de aparición de lo que aparece».[10] Para decirlo en palabras de Heidegger, la fenomenología apunta no al 'qué' *(Was)* material de los objetos, sino al 'cómo' *(Wie)* de su aparición (*SZ*, 37). Y esta pregunta conduce de lo visible y familiar a un espacio de ocultación, que es el espacio en el que se despliega la 'verdad' *(alétheia)*, es el movimiento del ser en su dejar ser al ente y en su retraerse, el movimiento que deja aparecer el ente desde el ocultamiento al desocultamiento. El Pliegue de la diferencia ontológica indica dicho movimiento por el que el ente entra en la iluminación o 'despejamiento' *(Lichtung)* del ser y el ser viene al aparecer en tanto que ser del ente.[11]

Para nosotros, Heidegger piensa la esencia del lenguaje a través de la distinción trascendental-fenomenológica 'habla-lenguaje' *(Rede-Sprache)*, en la que el habla aparece como el fundamento ontológico del lenguaje, es decir, aquello que constituye su esencia. Y esta distinción es, según nuestra interpretación, la plasmación de la diferencia ser-ente. Según esto se dan dos niveles ontológicos —dos aspectos de lo mismo—, a saber, el nivel lógico del lenguaje y el prelógico o antepredicativo del habla.

La estructura a la que Heidegger denomina «*Als* ([algo] *como* [algo])», que es la estructura de la comprensión, se presenta, de acuerdo con lo dicho, como la concreción formal de la diferencia ontológica. Así se dan dos formas de articulación de la comprensión o, lo que es lo mismo, del sentido: una, lógica o predicativa, que se estructura en lo que él llama *como* apofántico y que se corresponde con el lenguaje y con el nivel de experiencia óntica constituida en él —que es el de la 'realidad simplemente presente' *(Vorhandenheit)*—; y otra, la articulación prelógica que lo hace en el *como* hermenéutico y se corresponde con el habla. Ésta es la estruc-

9 En expresión de Yoshihiro (1990), p. 43.
10 Yoshihiro (1990), pp. 43-44.
11 Cfr. Yoshihiro (1990), p. 49.

tura de la concreción originaria del sentido. Por lo que dicha 'estructura de algo *como* algo' *(Als-Struktur)* indica el movimiento mismo del ser que brillando 'pareciendo' *(scheinen)* deja 'aparecer' *(erscheinen),* el Pliegue de la Diferencia.

Para nosotros atender a esta estructura antepredicativa del habla hace posible abordar en el contexto del pensamiento de Heidegger el planteamiento del problema del lenguaje y de su esencia en su radicalidad. Sin desvelar este momento apriorístico muchos aspectos de su pensamiento permanecerán inevitablemente cerrados. Así, por ejemplo, sin ganar conceptualmente esta dimensión originaria resulta difícil acceder, entre otros, a los escritos contenidos en *De camino al lenguaje* y a pensamientos, como los allí expuestos, que hablan de *un paso atrás*, de un «llevar el lenguaje a lenguaje».[12] Nos parece que la significación de este enunciado sólo alcanza su pleno rendimiento ontológico desde dicha dimensión apriorística. Las páginas que siguen quieren contribuir a la exposición de este dominio de la articulación originaria del sentido, del habla en tanto que esencia del lenguaje, dominio que atraviesa de diferentes modos la producción filosófica de Heidegger y sobre cuya base encontramos, más allá de la *Kehre,*[13] la continuidad esencial de pensamiento que el propio Heidegger ve en su obra.[14]

En este sentido podemos decir que todos los esfuerzos del pensador alemán se dirigen a un mismo fin, que es el sacar a la luz un enigma, el enigma que hay *a priori* «en todo conducirse y ser relativamente a un ente en tanto que ente» (*SZ,* 5-6). Éste, por otro lado, no es otro que el enigma del *es,* del sentido del ser. Para él cuando preguntamos por el ser nos

12 *US,* 242.

13 Es costumbre desde el estudio de Richardson (1963) distinguir dos etapas en la filosofía de Heidegger. Así con los escritos posteriores a *Ser y tiempo* se produciría un 'giro' *(Kehre)* que daría lugar a un cambio de perspectiva en su pensamiento. Éste es un aspecto de su pensamiento muy debatido entre los especialistas. También su discípulo Gadamer (2002) se pronuncia al respecto, pp. 109-124, especialmente en la p. 119. Aunque es el propio pensador el que subraya, a pesar del 'giro' —que no ruptura—, la unidad esencial de intención de su pensamiento. Este cambio de perspectiva ha de entenderse como tal en la medida en que en el «primer Heidegger» se trataría, para decirlo brevemente, de la pregunta por el 'ser' *(Sein)* en relación con el hombre y el ente, y en el «segundo» de la misma pregunta vista desde la 'verdad del ser' *(Seyn)* mismo.

14 Aunque más que de «obras» el pensador alemán prefiera hablar de «caminos». En este sentido eligió como lema para la edición de su *Obra completa: Wege-nicht Werke (Caminos, no obras).*

referimos siempre al ser de los entes, a aquello que los determina en tanto que tales, «aquello sobre lo cual [...] son en cada caso ya comprendidos» (*SZ,* 8). Así pues, la comprensión óntica descansa siempre en una comprensión más originaria, en una comprensión ontológica. De ahí que cuando Heidegger pregunta por el sentido del ser, lo que quiere pensar es esa dimensión apriorística y enigmática que determina a los entes y que por no tratarse ella misma de algo óntico o simplemente presente, se sustrae a una conceptualidad dada. Por eso es necesario llevar a concepto el sentido del ser, elaborar, podríamos decir, una gramática de la esencia.

Hay pues, una apertura ontológica, un logos originario que es la condición de posibilidad de las significaciones que fundan el ser del 'lenguaje' *(Sprache).* En esta lógica de la esencia, entonces, encontrarían su fundamento las categorías gramaticales de la lógica que surge del logos predicativo. La metafísica tradicional se apoya en la exclusividad de las categorías de la lógica predicativa o, lo que es lo mismo, en el olvido del logos originario.

Respecto a la localización del fenómeno originario de la construcción primaria del sentido, Heidegger nos remite, no al hombre, sino al *Dasein*[15] en el hombre como el lugar en el que se realiza la comprensión originaria, la comprensión del ser mismo en la que se articula la concreción primaria del sentido de la cual se deriva el sentido de la proposición. Y ello porque el *Dasein* es el viviente que está determinado por el habla. Según esto el logos pasa a ser el hilo conductor en la pregunta por el ser, aquello que nos permite «llegar a las estructuras del ser de los entes» (*SZ,* 34). Con ello se da una coimplicación esencial de ser —vale decir comprensión del ser— y lenguaje que es incontrovertible en la filosofía de Heidegger. El lenguaje es el auténtico hilo que nos lleva al ser y, a su vez, sólo desde el ser se puede apresar esencialmente el lenguaje. El problema radica ahora en saber qué se dice cuando se habla de lenguaje, de logos. A ello quiere contribuir también este trabajo.

---

15 Son variadas las propuestas de traducción del término *Dasein.* Así se ha traducido por 'estar', 'existencia', y el que quizá ha sido más aceptado: el 'ser-ahí' *(être-là)* francés, utilizado, entre otros, por Sartre. Nosotros, a falta de mejor propuesta por nuestra parte, nos inclinaríamos también por el galicismo, si no fuera porque el propio Heidegger desautoriza dicha traducción. Véase al respecto M. Heidegger y E. Fink, «Heraklit», WS 1966/67, en *Seminare,* GA 15, p. 204. Por esta razón nosotros no traduciremos en lo sucesivo el término *Dasein,* sino que lo adoptaremos literalmente, como otros términos heideggerianos ya clásicos.

La necesidad de la pregunta por el sentido del ser radica en que ésta es la pregunta que interroga por la unidad de los distintos modos de articulación del mismo. Así pues, se trata de pensar el horizonte trascendental de toda comprensión del ser. Animado por esta meta, Heidegger investiga, desde sus primeros escritos, el problema de la realidad efectiva del sentido, y lo hace preguntando por el ser en tanto que verdadero (cap. 1). Y si en un primer intento llega a definir el sentido del ser como juicio, muy pronto también abandona esta determinación tan alejada de la vida, para entregarse al desafío de pensar el diálogo del sentido con el tiempo. Para ello será menester ir más allá de la intencionalidad husserliana y lo hace mediante una interpretación de la conciencia que la piensa —trascendiéndola— como 'espíritu viviente' *(lebendiger Geist),* primero, y como *Dasein,* después (cap. 2). Y ello con vistas a indagar la procedencia esencial del sentido. En lo sucesivo el pensador alemán preguntará no ya por el ser de la intencionalidad, sino por el ser del ente, es decir, por la esencia de su constitución ontológica. Con esto se está diciendo que la experiencia del ente (conocimiento óntico) está siempre orientada por una comprensión ontológica del mismo, esto es, por una comprensión previa de su constitución. Dicha comprensión, que, según lo anterior, constituye la esencia de la experiencia, es una dimensión apriorística, el espacio de la construcción originaria del sentido. Éste es el dominio esencial de la trascendencia, del conocimiento ontológico. Heidegger nombra con distintos conceptos dicho espacio apriorístico de la concreción primaria del sentido, así 'Entre' *(Zwischen),* 'apertura' *(Offene).* Y lo hace significando siempre la circularidad de la trascendencia: el círculo dice que esta dimensión de la comprensión originaria es un espacio *entre* el hombre y las cosas.

En este contexto, la analítica existenciaria se puede presentar como un acceso del pensar a este espacio apriorístico de la posibilidad. Y ello porque la esencia humana, el *Dasein* en el hombre, es el lugar del 'despejamiento' *(Lichtung)* del ser, de su apertura. *Da-sein,* el 'abierto Ahí' *(offene Da)* es, en este sentido, el lugar del Entre que trasciende, fundamentándolos, a sujeto y objeto —sujeto es propiamente este acaecimiento de la apertura del ser—. Sin esta apertura, sin esta comprensión del ser, no se puede dar ningún ente. Siendo esto así, la 'esencia del hombre' *(Dasein)* se determina en la esencialización del ser. De lo que se trata, entonces, es de dirigirse a dicha dimensión de la apertura del ser, que es, asimismo, el lugar de la esencia del lenguaje (cap. 3). Esta dimensión antecede a la

expresión lingüística como tal, es, pues, un ámbito pre-lingüístico. El olvido de la diferencia ser-ente, propio de toda la tradición metafísica, se muestra, en este sentido, como la nivelación del lenguaje en la 'expresión' *(Ausdruck),* con lo que se pierde definitivamente la esencia originaria del lenguaje.

Así pues, el lenguaje, la proposición, encuentra su fundamento en este fenómeno originario del logos. Por eso antes que afirmar lo predicativo es preciso un análisis de lo que está antes, porque el ser verdadero o falso del juicio de una proposición es derivado de dicho fenómeno. Con ello se está diciendo, a la vez, que la proposición no es la condición de posibilidad de la verdad, sino que por el contrario es algo derivado de ella: la verdad de la proposición —que se dice como *correspondencia* o *adecuación*— se funda en la verdad antepredicativa, prelógica. Por ello es necesario construir la lógica desde este fenómeno originario del logos que es el desocultamiento, o lo que es lo mismo, desde la 'verdad originaria del ser' *(alétheia);* localizar, en suma, la estructura del fenómeno que antecede a la predicación. La estructura que hace posible la predicación como tal (el *como* hermenéutico) indica la forma de una síntesis originaria que se refiere a la articulación primaria del sentido. Se trata de un significar primario que se ejerce *a priori* y en el que se funda la articulación secundaria de sentido de la proposición (la síntesis apofántica-predicativa que se corresponde con el conocimiento óntico) (cap. 4).

Así pues, la *Als-Struktur* en su duplicidad determina todo ente comprendido y lleva a cabo la 'interpretación' *(Auslegung)* como tal. En consecuencia es a través de ella como se construye la significación, el sentido, en definitiva, la apertura antepredicativa a que nos estamos refiriendo. Pero la interpretación no puede llevarse a cabo sin una comprensión previa, por lo que la *Als-Struktur* se apoya en una precomprensión *(Vor-Struktur).* Sin embargo, no hay que concebir a ambas estructuras —pertenecientes ambas al nivel antepredicativo de la comprensión e interpretación— como dos instancias separables, sino que configuran un fenómeno unitario: la interpretación es siempre 'interpretación comprensora' *(verstehende Auslegung).* Lo que posibilita la estructura de la precomprensión es que la interpretación devenga temática o 'expresa' *(ausdrücklich),* es decir, permite que lo antepredicativo se concrete como predicativo. Por ello puede afirmarse que mediante la estructura del *como* Heidegger piensa el *movimiento de desocultación* del ser en el ente. El *como* hermenéutico y el *como* apofánti-

co, en tanto que estructuras del comprender —ontológico y óntico, respectivamente—, constituyen la doble apertura de sentido que se da en el *Dasein*, las dos dimensiones en que se articula el sentido como tal. Para Heidegger la unidad de la esencialización del ser y de la esencia del lenguaje se muestra en que la figuración antepredicativa del ser tiene su patria en el 'habla' *(Rede),* ya que la articulación significativa originaria se constituye como habla, por lo que ésta se muestra como la primaria concreción del sentido. Ésta sería, por otra parte, la respuesta a la pregunta de cómo se articula dicha concreción primaria toda vez que ésta se realiza en una dimensión antepredicativa. Así pues, la diferencia habla-lenguaje se muestra como la diferenciación misma del ser o, lo que es lo mismo, como la doble articulación originaria y derivada del sentido. Y la concreción originaria del sentido, que constituye como tal la apertura del ser, es el mismo fenómeno que constituye la existencia que es el *Dasein* (cap. 5). Con lo que la trascendencia se revela como radical facticidad. Por lo que, en última instancia, este fenómeno *a priori* de la facticidad indica la procedencia esencial del sentido. Ésta es la razón por la cual el *Dasein*, aunque es la condición de posibilidad del ente, de su descubrimiento, es sólo su condición óntica, porque la condición ontológica del mismo es lo que constituye el propio fundamento esencial del *Dasein*. Lo que quiere decir que éste y el ente tienen un mismo fundamento, que es el sentido primario, la significatividad originaria; en definitiva, que esta aprioridad que libera los entes en su ser, caracteriza a la vez al ser del *Dasein*.

CAPÍTULO 1
LA VALIDEZ COMO SIGNIFICADO LÓGICO DE LA CÓPULA

La reivindicación de la dimensión ontológica en el tratamiento filosófico del lenguaje es la aportación que, para nosotros, distingue a Martin Heidegger como pensador de una época y como pensamiento que debe ser meditado. La preocupación por el problema del ser y el lenguaje no surge en su pensamiento como una derivación de otras reflexiones filosóficas, sino que es este interés por la conjunción necesaria de ambos, precisamente, el que anima desde muy pronto su experiencia del pensar. Baste citar al respecto sus propias palabras: «Sólo sé una cosa: la meditación acerca del lenguaje y del ser determina desde el comienzo mi camino de pensamiento» (*US,* 93).

Junto a las *Logischen Untersuchungen (Investigaciones Lógicas)* de Husserl, a las que tuvo acceso en 1909, hay que destacar, en primer término, la disertación de Franz von Brentano titulada *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (De la significación múltiple del ente según Aristóteles),* como el detonante fundamental que encendió el pensamiento de Heidegger en la dirección que destacamos, quien leyó el trabajo de Brentano cuando era muy joven, hacia 1907, en el liceo de Constanza (*US,* 92). La constatación de la significación múltiple del ser resultó decisiva en su formación y le llevó a plantearse cómo es posible que la palabra *ser* se emplee simultáneamente como declaración existencial, como cópula, como oración de verdad, y para expresar la identidad. A pesar de su juventud, pero dotado de una extraordinaria intuición filosófica, desconfía de que la lógica de su tiempo pueda estar en condiciones de aclarar la utilización

apropiada de este concepto, pues, incluso, los intentos de fundamentación de la lógica, tanto empiristas como psicologistas, tienen como base una incorrecta comprensión del mismo.[1] Efectivamente como reconocerá muchos años después, éstas eran las preguntas que se adueñaron tan tempranamente de él: «Si el ente es dicho en una significación múltiple, ¿cuál es entonces la significación primordial?, ¿qué quiere decir ser?» (*SD,* 81).

En la introducción a *Ser y tiempo* expone los prejuicios[2] que hacen necesaria la pregunta por el sentido del ser, es decir, la pregunta que interroga por la unidad de sus distintos modos de articulación: como 'quididad' *(Was-sein),* como 'hecho de ser' *(Dass-sein),* como 'ser verdadero' *(Wahr-sein),* en suma, por el ser en cuanto tal. La pregunta por el sentido del ser, por tanto, interroga por el horizonte trascendental de toda comprensión del mismo, como fundamento de sus maneras múltiples de decirse.[3] Así Heidegger es remitido desde la cuestión del ser a la problematización del lenguaje desde el punto de vista de su esencia. El intento de pensar el horizonte trascendental de toda comprensión del ser es, a la vez, el retorno a un origen, al lugar de la esencia del lenguaje. Sentido del ser y ser del sentido convergen, pues, necesariamente desde muy pronto en su pensamiento.

1.1. El sentido como validez

La primera referencia escrita a la que, en nuestra opinión, debe apelarse para poner de manifiesto dicha coimplicación de ser y sentido, es su disertación del año 1913 titulada, en consonancia con el ambiente filosófico en el que el joven Heidegger estaba inmerso, *Die Lehre vom Urteil im Psichologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (La doctrina del juicio en el Psicologismo. Una contribución crítico-positiva a la lógica).*[4] Este tra-

1 Cfr. Kapferer (1984), p. 8.

2 Estos prejuicios son: *a*) «El "ser" es el "más universal" de los conceptos», *b*) «El concepto de "ser" es indefinible», *c*) «El "ser" es el más comprensible de los conceptos» (*SZ,* 4-6).

3 Cfr. Pöggeler (1987), pp. 90 y 176.

4 Editado en su *Frühe Schriften,* GA 1, pp. 59-188. Aunque hay intérpretes, como Schweppenhäuser (1988), que sitúan el comienzo de su ocupación con el lenguaje, y, por tanto como hemos dicho, del ser, en su escrito de habilitación (1915). Otros, en cambio, como Kockelmans (1990, p. 61), remiten en este sentido a su resumen *Neuere Forschungen über Logik (Investigaciones modernas sobre lógica),* aparecido en 1912, y editado en el mencionado volumen 1 de su GA, pp. 17-43.

bajo nos parece muy significativo —a pesar de que afirme en él plenamente los principios de la metafísica tradicional, que criticará más adelante, y las posiciones de Husserl al respecto— pues en él Heidegger se pregunta, para decirlo con la terminología del momento, por el tipo de realidad que conviene a lo lógico, por la esfera de la significación, es decir, por la realidad efectiva del sentido. Y lo hace preguntando por el ser como ser verdadero. Tanto en su disertación como, posteriormente, en su escrito de habilitación, intenta pensar la copertenencia de lenguaje y ser del lado de la lógica: «cómo lógica y lenguaje pueden ser necesarios para que el *ens* pueda ser convertible en un *verum*».[5]

El joven doctorando asume en este estudio fenomenológico los intentos que hace Husserl en sus *Investigaciones lógicas* para afrontar la relación del significado lógico con el problema de su fundamentación. Como su maestro, acepta la distinción e independencia de la realidad efectiva de lo lógico con respecto a la esfera de lo puramente psíquico. Y, como él, tampoco reconoce a la psicología como fundamento de la lógica.[6]

La disertación, no sólo lleva a cabo una exposición crítica de las doctrinas psicologistas en boga, sino que, además, quiere ser una aportación a la investigación de la realidad lógica en sí misma sin tener que apelar a otras instancias explicativas. Para el joven Heidegger una realidad tal está constituida por el 'sentido' *(Sinn),* que no es otra cosa que el aspecto lógico de una proposición, su contenido; aquello que yo digo cuando hablo o escribo, eso, es el sentido. Y a este contenido se le denomina juicio lógico (*LUP,* 170-172).[7]

El sentido, o lo que es lo mismo, la significación, se concibe como lo que, aún siendo independiente de la realidad física y psíquica, está necesariamente orientado a los objetos, haciendo posible su conocimiento

---

5 Kockelmans (1990), p. 61.

6 Para Husserl a la lógica le incumbe únicamente el contenido de verdad y no la realidad de los fenómenos de conciencia, que es tarea propia de la psicología. Así pues, a la lógica no le interesan las relaciones reales (de hecho), sino las relaciones ideales. Lo que habrá de mostrar el análisis fenomenológico, entonces, es la idealidad que hay en lo empírico. Cfr. Kapferer (1984), pp. 9-10.

7 En este momento para Heidegger «el sentido está en estrecha relación con lo que llamamos generalmente 'pensar' *(Denken),* en el que entendemos bajo pensar no el amplio concepto de 'representar' *(Vorstellen),* sino el pensar que puede ser correcto o incorrecto, verdadero o falso. Todo juicio entonces lleva con él un sentido inmanente» (*LUP,* 172).

como tales. A la pregunta por la forma de realidad que conviene a lo lógico, Heidegger, en perfecta armonía con la tradición metafísica reinante, responde que «la forma de realidad efectiva del sentido es la validez» (*LUP*, 172). No sólo en su disertación, también en el escrito de habilitación (1915), está nuestro joven pensador bajo la influencia de la tradición filosófica de la validez inaugurada por Hermann Lotze en el siglo XIX. Influencia que dejará de actuar a partir de 1916, como claramente lo muestran sus escritos.

En el texto que ahora consideramos, Heidegger reconoce a Lotze el mérito de haber señalado el modo de realidad a la que pertenecen los juicios y, en definitiva, el sentido. Tal hallazgo se resume en la fórmula: «junto a lo que es, hay lo que vale» (*LUP*, 170). Hay un ámbito cuya forma de realidad efectiva es la validez y otro cuya forma de realidad efectiva es la existencia. Ambas se diferencian ontológicamente y, a la vez, se complementan de manera necesaria gnoseológicamente, pues es la esfera del sentido la que hace posible el conocimiento verdadero de algo como objeto (*LUP*, 160). Pero, a pesar de esta primacía ontológica de la realidad del significado sobre la realidad sensible, no sabemos muy bien qué sea, en última instancia, el sentido. El joven de Messkirch quiere saber qué es este modo de realidad y, así, pregunta por el «sentido del sentido», que a fin de cuentas, no es otra cosa que una pregunta por el sentido (*LUP*, 171).

Sus indagaciones le conducen a la convicción de que cuando se trata filosóficamente la entidad lógica no es lícito el camino de la demostración. Por ello afirma que no debemos deducir el sentido de otra realidad y mucho menos si esa esfera es a la que pertenece «la actividad aperceptiva del espíritu», pues esto es, precisamente, lo que caracteriza al psicologismo (*LUP*, 162). De lo que se trata, por el contrario, es de mostrar el sentido, la esfera de la significación. En una deducción de tipo psicologista el juicio se considera un fenómeno psíquico que pertenece a la esfera de la realidad temporal y, por tanto, sometido a los principios de la existencia. Sin embargo, ahora, para Heidegger —influido por las posiciones de Husserl— lo temporal es extraño a la región de lo lógico puro[8] y así interpreta el sentido como «un fenómeno "estático", que está más allá de todo desarrollo y alteración, que no cambia ni se origina de otra cosa, sino que

8 *LUP*, 161-164.

vale; algo que, en todo caso, puede ser "comprendido" por el sujeto que juzga, pero que nunca puede ser alterado por este comprender» (*LUP*, 179). Al rechazar el psicologismo Heidegger se ve obligado, como vemos, a afirmar la escisión de la realidad en dos esferas, la del movimiento —y por tanto del tiempo—, a la que pertenece lo psíquico, y, por otra, la del significado, la de la identidad del sentido. Esta realidad vale y la otra existe. Por tanto, la existencia —atributo de lo perecedero— no corresponde a la idealidad de lo lógico. Y, sin embargo, la validez —forma de realidad efectiva de lo lógico— determina esencialmente la esfera de la existencia. En otras palabras, lo que está fuera del tiempo hace posible lo que está en el tiempo; la idealidad de la significación determina esencialmente la contingencia del habla.[9] En nuestra opinión ésta es la tesis fundamental que se afirma en el escrito doctoral de 1913.

Si efectivamente la realidad está escindida en dos esferas, la del movimiento y la del sentido, ¿cómo se funden estos dos ámbitos ontológicamente escindidos?, ¿cómo se encarna la validez en el juicio? Para el Heidegger que habla en la disertación, en el juicio se da una relación que se establece entre el objeto y el contenido de significación determinante. En la medida en que el juicio expone una articulación que es el sentido, posibilita la objetividad; cuando conocemos algo es porque la apropiación del sentido y del objeto se dan al mismo tiempo. Por eso se afirma que en el juicio acaece algo. Y es esta relación la que funda la validez: la relación, por tanto, lo es de validez. Ésta es expresada de manera lógica en el juicio por la cópula. La cópula es la relación, y en tanto que relación, pertenece estructuralmente de manera esencial al juicio (*LUP*, 183). En el juicio la cópula significa 'valer de': hay un predicado que vale de un objeto. Así, si yo digo: «La cabra es blanca», lo que estoy afirmando es que ser-blanca vale de la cabra. Y este valer es lo que significa el concepto lógico de la cópula. Por eso, dice Heidegger, «en el juicio es llevado a cabo a la vez la pregunta por el "sentido del ser". Este ser no significa existir real o alguna relación, sino el valer» (*LUP*, 178). Por lo tanto se da una identificación de ser y validez, con lo que «la pregunta por el sentido del ser termina en el juicio».[10]

---

9 Entendido aquí como acto de hablar.

10 En expresión de Kapferer (1984), p. 13. Véase *LUP*, 120.

Así pues, en este trabajo el joven filósofo llega a un concepto límite, irreductible, que no es el de *ser* sino el de *sentido como validez*. Mediante la validez se quiere dar al sentido un estatus independiente de lo puramente psicológico —siguiendo el programa husserliano—, se justifica, en fin, la posibilidad de una «lógica pura» (*LUP*, 64) como aquella desde la que sería posible articular los distintos modos de realidad efectiva. Con la afirmación de la identidad de la realidad efectiva del sentido, cuya naturaleza determina esencialmente —aunque desde fuera— la existencia, concluye su disertación.

1.2. Juicio y ser verdadero

La afirmación de la autonomía del mundo de las significaciones respecto de la realidad psíquica, que había defendido en su disertación, sigue vigente en su tesis de habilitación, presentada en Friburgo en 1915 con el título *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (La doctrina de las categorías y la significación en Duns Scoto)*.[11] Se trata de una investigación que quiere profundizar en el análisis de la naturaleza del sentido, tomando así el *ens logicum* como tema central de sus reflexiones. Por eso la pregunta que conduce el trabajo reclamando su elucidación es en qué consiste la validez intemporal del sentido.

A propósito de este trabajo dirá Heidegger elocuentemente en 1972, casi al final de su vida: «No obstante [se refiere a la tradición metafísica y lógica que asumía] se abrió para mí por aquel entonces el inicio de un camino todavía reservado [sobre todo si seguía la orientación de la filosofía tradicional]: la pregunta por el ser en la forma del problema de las categorías, la pregunta por el lenguaje en la forma de la doctrina de la significación. La copertenencia de ambas preguntas permanecía en la oscuridad».[12] Ambas preguntas se interrelacionan en el trabajo sobre Scoto a partir de la doctrina de la significación, que para el pensador alemán

11 Editado en su *Frühe Schriften*, *op. cit.*, pp. 189-411. Como nos recuerda Friedrich Hogemann, Heidegger «se habililitó con un escrito sobre un tratado entonces todavía atribuido a Duns Scoto, pero cuyo verdadero autor es Tomás de Erfurt». Véase al respecto Hogemann (1988), pp. 148-169 y p. 152.

12 Prólogo de 1972 a la 1.ª ed. de los *Frühe Schriften*, *op. cit.*, p. 55.

es «la meditación metafísica sobre el lenguaje en su relación con el ser» (*US,* 91-92).[13]

La elucidación filosófica del lenguaje se resume ahora en el intento de comprenderlo desde su concreción fenoménica, llegando a una teoría de la significación que pueda ser el canon desde el que realizar toda consideración posible del lenguaje.[14] Lo que la doctrina de la significación se plantea, en definitiva, es responder a la pregunta de «en qué medida se ha de ocupar la filosofía con el "lenguaje" y sobre todo [en qué medida] se puede ocupar» de él (*KBL,* 303).

En su mayor parte el escrito de habilitación tiene el talante trascendentalista y neokantiano del trabajo de 1913, aunque en la conclusión, como veremos, Heidegger quiere hablar ya con voz propia. La instancia de lo lógico rige ontológicamente, da sentido, a la realidad que está en el tiempo. Algo deviene objeto mediante la forma de significación, pues «la forma es el factor que presta la 'precisión' *(Bestimmheit)*» (*KBL,* 267), que hace posible el objeto en cuanto tal. Con ello el principio de orden que articula la realidad temporal está fuera de ella. En sí misma esta realidad no es cognoscible o determinable a no ser por el concurso del juicio, pues el conocimiento sólo se da como juicio. Éste es el vehículo y la posibilidad del conocimiento verdadero. Veamos por qué es esto así.

En efecto, Heidegger asume en este momento la relación sujeto-objeto que postula la filosofía trascendental. Así, el objeto lo es en cuanto objeto del conocimiento; y el conocimiento sólo es tal en tanto que conocimiento del objeto. Y es en este sentido, según él, en el que la Escolástica entiende lo 'verdadero' *(verum),* pues este 'ser verdadero' *(Wahr-sein)* mienta precisamente la relación de todo objeto con el conocimiento: «[...] el objeto entra de alguna manera en el conocimiento, es tocado por él, deviene *verdadero,* esto es, objeto que está en el conocimiento» (*KBL,*

13 Vale la pena citar el texto completo: «[...] ya en el título de mi trabajo de habilitación de 1915, "la doctrina de las categorías y significaciones de Duns Scoto", se evidenciaron ambas perspectivas [se refiere al lenguaje y al ser]. "Doctrina de las categorías" es, en efecto, el nombre tradicional para la localización del ser de lo existente; y "doctrina de la significación" quiere decir la *gramática especulativa,* la 'meditación' *(Bessinung)* metafísica sobre el lenguaje en su relación con el ser. Aún y así, estas relaciones eran todavía opacas para mí en aquella época». (Ib.).

14 Cfr. Bock (1964), p. 14 (remite a Schweppenhäuser, 1988, p. 28).

266). Así pues, esta relación gnoseológica tematiza el movimiento por el que el ente deviene verdadero. Al igual que en su disertación, es el interés por este modo de ser el que guiará desde muy temprana edad el impulso filosófico que en nuestro pensador se manifiesta como vocación insoslayable desde que leyera el tratado de Brentano.

Por lo tanto, un ente que llegue a ser verdadero es un ente que deviene objeto del conocimiento. Así, el problema del ser como verdadero, lo es del ser en tanto que conocido. Y ello es motivo de reflexión para Heidegger en este escrito porque este problema, como se verá, no es otro que el de la articulación del mundo del sentido con la esfera de la objetividad. Ser verdadero quiere decir, según las palabras citadas anteriormente, que algo ha entrado ya de algún modo en el conocimiento. La cuestión fundamental que se nos está planteando entonces —siguiendo la argumentación tradicional— es: ¿cómo entra el ente en el conocimiento, o lo que es lo mismo, en el sujeto, deviniendo así objeto conocido, verdadero? Este *cómo* remite al *cómo* de la pregunta fenomenológica: el 'cómo' *(wie)* del modo del ente en su 'carácter de dado' *(Gegebenheit)*. Nuestra propuesta de lectura de esta pregunta es la siguiente. El modo, que es invocado por el *cómo* a que nos referimos, no es otro que el de la dinámica del juicio: por el movimiento y la potencia del lenguaje el ser deviene verdadero. Y es, precisamente, este movimiento del conocer lo que define la naturaleza del juicio.

Pero, ¿a qué nos referimos con la noción de juicio? Esta noción está vinculada a las proposiciones, pero no se identifica sin más con ellas, sino, como se dijo, con su contenido. El juicio es el contenido de la frase. Considerada como estructura gramatical, la proposición no es verdadera ni falsa; sólo es escrita o dicha. Verdad y falsedad sólo se dicen del sentido inherente a la proposición, por tanto, del juicio, «en la medida en que él tiene valor objetivo» (*KBL,* 292). Como ya hiciera en su disertación, Heidegger afirma que el movimiento del conocer que tiene lugar como juicio es una relación, cuya cópula afirma la validez del nexo que establece. Por eso es lícito decir que a través del juicio conocemos el objeto.

Por otra parte, el juicio sólo es posible por el concurso simultáneo de lo que Heidegger denomina forma lingüística y contenido lógico; dicho brevemente, forma y contenido del lenguaje. La forma lingüística, esto es, el aspecto fónico de la palabra, no es nada desde el punto de vista comu-

nicativo al margen de su contenido lógico. Influido por la doctrina del *flatus vocis* de Duns Scoto, Heidegger afirma que «en las palabras como tales no hay relación ni orden; ellas son meros conglomerados, que están unas junto a otras sin relación manifiesta como algo sin sentido ni significación» (*KBL,* 291). Mas, por su parte, el contenido lógico, el sentido, sólo tiene lugar encarnándose en las estructuras gramaticales. Sin embargo, a pesar de su coexistencia esencial, «ambas estructuras, proposición y sentido, palabra y significación [...], pertenecen a distintos dominios de realidad efectiva» (*KBL,* 292). Las significaciones, que son los elementos del sentido, constituyen un mundo propio e independiente de dos maneras: en cuanto a su existencia o su modo de ser y en cuanto a su contenido esencial (*KBL,* 290). A la identidad del ente lógico, se opone la estructura gramatical que pertenece al mundo de la existencia, del tiempo.

En los dos primeros capítulos de su trabajo Heidegger habla de dos regiones ontológicas, y lo hace apoyándose en la teoría de la duplicidad del ser de Duns Scoto. Así distingue platónicamente el mundo sensible, que es el ámbito de lo físico, lo psíquico y lo gramatical, del mundo ideal de la significación, que es el ámbito de lo lógico. Éste es el dominio de las categorías del que proviene el orden para la esfera del movimiento; siendo, por otra parte, esta esfera real el ámbito de producción y existencia de lo significado. No obstante, no deja de percatarse de que la distinción entre un ser real y un ser ideal —en definitiva, de palabra (aspecto gramatical) y significación (aspecto lógico)— es sólo teórica, pues en la comunicación y en el conocimiento no se puede dar esta disociación de la forma y el contenido del lenguaje: «[...] para quien vive en el habla actual [el hablante], las esferas, anteriormente discernidas de manera tan radical, de lo gramatical existente y de lo lógico válido, se fundan de nuevo en la unidad» (*KBL,* 295). Más allá de las distinciones que, desde una perspectiva teórica, pudieran realizarse, «el todo orgánico de palabras afectadas de significación (expresiones), que nombramos 'lenguaje' *(Sprache),* [...] se manifiesta en las más variadas formas singulares» (*KBL,* 302, 304).

1.3. Sentido e intencionalidad

El análisis teórico de lo lógico establece una diferencia ontológica entre lo gramatical, lo objetivo y lo lógico. Pero el análisis fenomenológi-

co del lenguaje muestra la disociación teórica como algo artificial, y a ella opone la identidad práctica en la que se asocian las esferas anteriormente mencionadas.[15] El joven Heidegger intenta resolver el problema de esta identidad práctica del lenguaje proponiendo una teoría del signo de la que nos ocuparemos ahora.

A pesar de su diferencia ontológica, hay, pues, una copertenencia entre lo lógico, lo gramatical y lo objetivo. El problema de esta copertenencia es, precisamente, el problema de las categorías. Copertenencia que se establece porque la palabra es signo del significado que porta, y, a su vez, signo del objeto al que se refiere. Según esto, palabra y objeto se relacionan congruentemente por el significado, él es la mediación que hace posible la unión significativa de palabras y cosas. En esto consiste —en respuesta a Husserl— la carga de idealidad que hay en lo real. La palabra reenvía a la vez al objeto y a su significado, a la categoría. En la palabra, en tanto que signo, se da una articulación donde convergen las regiones ontológicas de lo gramatical, lo lógico y lo objetivo; articulación que expresa la coimplicación necesaria y enigmática de las distintas regiones del ser.

Así pues, en su intento por elucidar el problema ontológico de lo lógico, del sentido, Heidegger llega a la necesidad de aclarar la naturaleza del signo y, más decisivamente, clarificar «¿qué tipo de signos son las estructuras lingüísticas en relación con lo inmediatamente significado, en relación con el contenido lógico? ¿Qué significa por otra parte su carácter de signo en relación con lo que es mediatamente significado, con relación a los objetos?» (*KBL,* 295-296). Desde una consideración general, el signo es un tipo de entidad por medio de la cual «algo deviene objetivo para la conciencia» y cuya cualidad fundamental es enviar «fuera de sí hacia otro objeto». Por tanto, el concepto de signo está constituido básicamente por dos momentos: su carácter de relación, de reenvío, y el ser fundamento de ese reenvío; lo que quiere decir que es el signo, y solamente él, aquello «sobre el que se construye la función de indicar» (*KBL,* 296-298), aquello que nos reenvía por sí solo a lo designado sin necesitar nada fuera de sí para ello. Estas características que hacen del signo el lugar de una mediación fundamental son compartidas por cualquier tipo de signo. Pero hay una clase de ellos que al joven pensador le preocupa especialmente y esto

15 Cfr. Kelkel (1980), p. 67.

le lleva a preguntarse en la página 299: «¿qué tipo de signo es la palabra? [...] ¿cómo hay que determinar ahora la relación con lo significado» de ese complejo sonoro o visual que es la palabra? Lo fundamental que Heidegger plantea, a nuestro juicio, es ¿cómo estas estructuras gramaticales devienen signos?, pues, como se vio —cuando se comentó la distinción forma-contenido del lenguaje—, las palabras por sí mismas no comportan ningún tipo de relación, ni entre ellas ni por relación a otros entes.

Heidegger plantea la respuesta a esta cuestión nuevamente de la mano de Scoto. Para que la palabra llegue a ser signo es necesario que se produzca lo que Husserl llama el «acto que confiere la significación», por el que la palabra recibe su contenido, deviniendo así 'expresión' *(dictio)* (*KBL,* 299). No hay que confundir esto con un retorno a los cauces ya criticados del psicologismo, ya que, como dice parafraseando (según cree) a Duns Scoto —y traduciendo, a su vez, a éste al lenguaje de Husserl—, las significaciones no son realidades psíquicas, cuya causa provenga de algo real, «ellas tienen que ser comprendidas como contenidos intencionales, como 'producciones de actos intencionales' *(intentiones inductae per animan)*» (*KBL,* 308).[16] Así pues, los actos lógicos son actos de conciencia y en ellos se constituyen las formas categoriales y se producen todas las diferencias lógicas (*KBL,* 310). El acto de significar es, según esto, el modo en que la aprioridad del sentido se encarna en la temporalidad del discurso. Por medio de este acto se actualiza la significación, deviene objetiva. Así, el acto intencional aparece como un fenómeno que posibilita al hombre «vivir en la significación de la palabra» (*KBL,* 301-302).

Sin embargo, en su ser la significación no depende del acto de conciencia que la produce ni de la realidad psíquica donde se expresa y realiza. Por otra parte, también subsiste al margen de que exista realmente el objeto significado por ella, no siendo, por tanto, tampoco causa de la existencia del mismo (*KBL,* 301-309).[17] Lo que la significación hace (no lo

16 Este acto no es psíquico porque su esencia no es lo mismo que su realidad. Estos actos «toman genéticamente su salida en el sujeto que conoce. Su existencia real se encuentra en el sujeto, su contenido constitutivo descansa en la significación». Heidegger afirma, siguiendo a Scoto, que el acto intencional no es simplemente un evento psíquico, sino «actos afectados de un contenido» (*KBL,* 300).

17 Según Duns Scoto, «a la significación le es completamente extraño existir» (*KBL,* 301).

que es) es representar el objeto; no dice nada sobre él, sólo dice, p. ej., «lo que un árbol es, no que él exista» (*KBL,* 301).

La esencia de la significación es, según Heidegger, el *modus significandi,* en el que se da una construcción de la significación. El *modus significandi* tiene dos caras: el modo activo y el pasivo. El primero es el acto intencional desde el punto de vista de la producción: la conciencia comprende y mediante esta comprensión se produce la donación de significación. Por tanto, el lado activo o subjetivo del acto se refiere a la conciencia comprendiendo, mientras que el lado pasivo u objetivo es el resultado objetivo de la producción que acaece en el acto intencional: «[...] lo que Lotze señalaba como 'impresión' *(Eindruck),* el 'carácter inmediato de lo dado' *(unmittelbare Gegebenheit)* 'en tanto que es captado significativamente, es decir, formado' *(insofern sie bedeutungsmässig erfasst, d.h. geformt ist)*» (*KBL,* 309-310).

Los actos a que nos referimos —siguiendo la argumentación de Heidegger— no son ficciones que inventen arbitrariamente el sentido. Ellos están determinados por una realidad «objetiva» que es el fundamento de las significaciones y cuyo estatuto no está plenamente clarificado. El *modus significandi* está determinado por una materia objetiva: el *modus essendi.*

1.4. El problema de la significación óntica del sentido

La pregunta por la unión de lo lógico y lo gramatical en el objeto apunta, en definitiva, a una indagación de la significación óntica del sentido. Rastrear el sentido en lo óntico significa no quedarse, desde una actitud teórica, dentro de la esfera del sentido y de su estructura, porque lo lógico no puede ser comprendido adecuadamente sólo desde sí mismo: «Mediante un confinarse dentro de la esfera lógica del sentido y de su estructura no se ganará una aclaración definitiva de esta pregunta», no es posible acceder a una auténtica elucidación de este dominio (*KBL,* 405). Al joven Heidegger no le satisface la explicación que del sentido hace la fenomenología husserliana y la lógica de la validez de Lotze, porque, como hemos visto, condena al sentido a una esfera ideal y estática.

En la conclusión de su trabajo de habilitación —titulada significativamente «El problema de las categorías»—, intenta ofrecer un camino que

pueda conducir, según sus propias palabras, a una solución del problema de las categorías y de su estructura (*KBL,* 412), y, con ello, a una elucidación más satisfactoria del sentido. Lo que hace es remitir esta cuestión de las categorías a la esfera del problema fundamental de la subjetividad (*KBL,* 402), como una vía que posibilite descifrar la significación óntica del sentido. Heidegger se percata de que el problema de la significación y de las categorías —como se vio al tratar los actos intencionales— está en íntima conexión con la esfera de la subjetividad, con la copertenencia de las categorías con el juicio y de éste con la relación sujeto-objeto (*KBL,* 401-402).[18] Por eso dice que las tres exigencias fundamentales que hacen posible una solución del problema de las categorías —y que, en definitiva, tienen que ser planteadas por toda teoría acerca de ellas— deben consistir en: *a*) delimitar «los diferentes dominios objetivos en sectores irreductibles categorialmente los unos a los otros»; *b*) reorientar «el problema de las categorías en [la dirección] del problema del juicio y del sujeto» y *c*) reconocer que «la historia y su interpretación cultural, filosófica y teleológica tiene que llegar a ser un elemento de significación determinante para el problema de las categorías» (*KBL,* 400, 401 y 408). La primera de estas exigencias se corresponde con la afirmación metafísica tradicional de las categorías como «los medios de interpretación de la experiencia —de lo objetivo en general».[19] Lo que nosotros queremos destacar, por decisivo, son precisamente las exigencias segunda y tercera. Respecto a la segunda, Heidegger repara en que, al ser la categoría «la determinación más general del objeto», es necesario ponerla en relación con «la formación que construye la objetividad», por cuanto «objeto y objetividad sólo tienen sentido como tales para un sujeto» que juzga. La subjetividad, pues, es el espacio en que se da la construcción de la objetividad mediante el juicio, es decir, mediante el hecho de formular una proposición —vale decir, de determinar mediante un predicado— (*KBL,* 403 y 405). Por lo tanto, es en el juicio donde se construye la objetividad. Por eso, «una teoría general del objeto puramente objetiva, que no incorpore el lado subjetivo, permanece necesariamente incompleta» (*KBL,* 404). Y, además, sin la consideración de este lado subjetivo tampoco llegaremos a saber nunca el sentido

18 Véase al respecto *KBL,* 403-405, y la relación *modus essendi-modus significandi* de *KBL,* 402.

19 «Mittel der Sinndeutung des Erlebbaren —des Gegenständlichen überhaupt».

completo de lo que designamos como validez —con lo que el argumento tradicional es llevado hasta su extremo.

Para clarificar verdaderamente la estructura del sentido, decíamos, es necesario no quedar aislados dentro de esa esfera. Para situar a la lógica en una luz verdadera es necesario que «la conexión a partir de la cual se interpreta [lo lógico] [...] devenga una conexión translógica» (*KBL,* 405). Así pues —y esto es para nosotros lo decisivo, aun cuando es formulado en un lenguaje metafísico tradicional—, se trata de considerar el lado subjetivo —vale decir, el lado de la constitución lingüística que acaece en el sujeto— de la objetividad como la conexión translógica a partir de la cual sea posible elucidar los problemas de la lógica y en concreto de las categorías que posibilitan dicha objetividad. Esto no significa, por otra parte, otra cosa que la apertura de una óptica nueva para el problema de las categorías, que, para el joven pensador, pasa por situar a la filosofía en su elemento propio: la metafísica. Y cuya consecuencia es la consideración del lado subjetivo al que aludimos desde una interpretación metafísico-teleológica de la conciencia.[20] Esta interpretación la concibe como el topos donde «lo que tiene valor vive ya de manera profundamente original, en la medida en que ella es una acción viviente con sentido y que realiza el sentido, que se está muy lejos de haber comprendido, si se la neutraliza en el concepto de una ciega actividad biológica» (*KBL,* 406). Evidentemente este concepto de conciencia es un intento de enraizar el sentido y la validez en la vida, con lo que se rebasa el planteamiento que, sobre la conciencia y la estaticidad del sentido, había sido heredado. Heidegger denomina con el término 'espíritu viviente' *(lebendiger Geist)*[21] a esta conciencia interpre-

---

20 A Heidegger no le interesa el método del pensamiento histórico-psicológico, que es el que pregunta «¿cómo ha llegado a ser el lenguaje?». En lugar de la explicación genética propone un comprender teleológico como único camino hacia el verdadero origen del lenguaje. La explicación genética no agota en su conocimiento del lenguaje lo que éste es. El comprender teleológico reconoce como posible otra pregunta junto a la anterior: «¿qué debe 'producir' *(leisten)* el lenguaje?» (*KBL,* 305). Traducimos «leisten» por 'producir' *(hervorbringen)* con el matiz de efectuar, 'realizar' *(bewirken).* Este planteamiento está ya en consonancia, por otra parte, con un pensamiento que considera a la objetividad no como creación del sujeto, sino como producción del lenguaje que tiene lugar en el sujeto.

21 En este punto conviene precisar que Heidegger no acepta el concepto de «espíritu viviente» simplemente en su forma histórica. Bock (1964, p. 14) se pronuncia sobre este concepto en la tradición filosófica, en particular en su relación con Schlegel y Hegel. Más tarde será el propio Heidegger quien acabará criticando en cierto modo este concepto. Véase al respecto el escrito sobre Jaspers de 1919-21 titulado «Anmerkungen zu Karl Jas-

tada metafísica-teleológicamente. Para él, sólo bajo la orientación del concepto de *espíritu viviente* será posible llegar a una comprensión adecuada de la significación óntica del sentido lógico. Y sólo entonces «será posible una respuesta satisfactoria [al problema de saber] cómo el sentido "irreal", "trascendente" nos garantiza la verdadera realidad efectiva y la objetividad» (*KBL,* 406), que es, en definitiva, para Heidegger, lo que plantea el problema de las categorías.

Así pues, partiendo de una visión metafísica tradicional de este problema, nuestro pensador llega a formular la cuestión fundamental e impensada de considerar el sentido, lo lógico, a partir de algo translógico, fundamento de lo que luego será su planteamiento explícito de plantear lo lógico a partir de lo ontológico. Con ello, como es obvio, invierte el problema de la significación tal y como se venía planteando tradicionalmente. Heidegger vincula así el sentido a la existencia, cuya elaboración explícita encontraremos, entre otros escritos, en *Ser y tiempo.*

Pero lo que también advierte en la conclusión de su escrito de 1915 es que la esencia del sujeto pensada metafísicamente —vale decir tradicionalmente— no puede dialogar con el tiempo, con la historia (que es precisamente, la tercera exigencia de la *Kategorienlehre*) y el sentido (segunda exigencia). Se da cuenta de que es necesario pensar de nuevo lo subjetivo para poder satisfacer las exigencias de la teoría de la significación, para poder, en definitiva, pensar de una manera más fructífera el problema de las categorías y de la objetividad —vale decir, del ser—. Así, en su intento de pensar de nuevo la subjetividad, nuestro pensador afirma que el sentido del término *espíritu* no es equivalente al de *sujeto noético;* con la palabra *espíritu* es mentado algo más que en la noción del sujeto metafísico queda acallado. Por eso, la orientación en la que nos introduce dicha expresión nos conduce a una dimensión más profunda del problema de las categorías. El espíritu viviente es esencialmente un 'espíritu histórico' *(historischer Geist);* esta dimensión temporal que brota de él es ahogada en la concepción del sujeto trascendental. De ahí que afirme Heidegger: «La verdadera visión del mundo está muy alejada de la mera existencia pun-

---

pers *Psychologie der Weltanschauungen*» («Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers»), en *Wegmarken,* GA 9, p. 37. Por otra parte, para nosotros, este concepto de «espíritu viviente» es —aun reconociendo su diferencia— la prefiguración de lo que a partir de escritos como *PGZ, L* y *SZ* se denominará *Dasein.*

tual de una teoría alejada de la vida» (*KBL,* 408). Esta preocupación por la vida se corresponde con la noción de espíritu histórico. Comprenderlo como espíritu y como histórico significa, entonces, que «la plenitud de sus producciones, esto es, su 'historia' *(Geschichte),* es asumida en él» (ib.). Por eso afirmábamos, de la mano del joven pensador, que esta dimensión temporal de la subjetividad, pensada como unidad viviente, tenía que llegar a ser un elemento determinante para el problema de las categorías, y ello porque «en el concepto de espíritu viviente y de su relación con un 'origen' *(Ursprung)* metafísico se abre una perspectiva sobre la estructura metafísica fundamental, en la que la unicidad, la individualidad de los actos se encuentra comprendida en una unidad viviente con la validez universal y la consistencia en *sí* del sentido. Objetivamente considerado, es el problema de la relación entre el tiempo y la eternidad, entre el cambio y el valor absoluto, entre mundo y Dios». (*KBL,* 410). Mediante el concepto de espíritu viviente se quieren superar estas escisiones clásicas, que se apoyan en la escisión fundamental sujeto-objeto; se pretende, en definitiva, enraizar el sentido en el tiempo, lo que significa, a su vez, pensar lo impensado por la tradición metafísica: la pertenencia originaria del tiempo al sentido del ser. Por todo lo dicho, la procedencia esencial del sentido —como origen del lenguaje— debe ser buscada en el obrar de un *espíritu lingüístico creador,*[22] pues éste está en relación esencial con dicho origen «metafísico», con dicha «estructura metafísica fundamental» (ib.).

22 Tomamos la expresión de Bock (1964), p. 14.

CAPÍTULO 2
SENTIDO Y TIEMPO

> Hay que comprender al hombre, como aquel que desde siempre va más allá de las cosas, pero de modo tal, que este ir más allá sólo se hace posible en cuanto las cosas salen al encuentro, y así permanecen ellas mismas, en cuanto ellas nos reenvían tras nosotros mismos y tras nuestra superficie. (*FD,* 189)

2.1. Ser es ser de un ente

1. Con el concepto de espíritu viviente Heidegger quiere salir de la intencionalidad husserliana, y superar las escisiones de las distintas realidades efectivas —en definitiva, superar la escisión ser real/ser ideal— de la metafísica de Lotze. Con el concepto de conciencia de Husserl el ser se expone como objeto de la intencionalidad, porque la conciencia es absoluta en la medida en que se concibe como el fundamento último de la realidad, ella es «lo *a priori*». Así lo afirma en el curso de Marburgo titulado *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo)* del semestre de verano de 1925.[1] La conciencia comprende objetos, aunque no necesita que existan fuera de ella. De hecho, todo lo que no es conciencia, sólo puede ser dado intencionalmente: «La conciencia, el ser dado absoluto e inmanente, es aquello en lo que se constituye todo otro ente posible, en lo que propiamente "es" lo que es. El ser

1 Cfr. pp. 144-145. Sobre el concepto de intencionalidad y la crítica de Heidegger a la misma véase *op. cit.,* pp. 34-63, especialmente pp. 37 y 39; también, las pp. 108 y 124, además de las pp. 140-148.

constituyente es absoluto. Todo otro ser en tanto que 'realidad' *(Realität)* es sólo en relación a la conciencia, es decir, relativa a ella» (*PGZ,* 144). El joven profesor Heidegger piensa que esta determinación de la conciencia no la concibe «en su ser», y que, además, previamente, es necesario saber qué quiere decir *ser* en la expresión «conciencia en su ser» (*PGZ,* 145).[2] Para él la pregunta por el ser no es una pregunta por el ser de la intencionalidad, sino que afecta a cada ente. Reivindicando el principio fenomenológico de «a las cosas mismas», considera que de lo que se trata es de «dejar ver al ente en tanto que ente mismo en su ser» (*PGZ,* 186), puesto que la «cosa misma» de la fenomenología es, en su opinión, el ser del ente y no la conciencia (*SD,* 87). Esto no significa otra cosa que preguntar —como hará años más tarde en *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant y el problema de la metafísica)* (1929)— por la esencia de la constitución ontológica del ente, es decir, por el ser en general (*KPM,* 184). Este modo de preguntar necesita superar el concepto de experiencia y de esencia de la experiencia que había sido heredado del neokantismo. Nuestro pensador —reinterpretando la *Crítica de la Razón Pura*— advierte que ésta no es una teoría de la experiencia, en el sentido de una teoría de las ciencias positivas, ya que en ese caso la *Crítica* se reduciría a ser «una teoría del conocimiento óntico (experiencia)», una investigación de la verdad empírica (*KPM,* 25). Para él la tarea de la *Crítica* no se dirige a la experiencia óntica, sino a la esencia de la experiencia, es decir, al conocimiento ontológico. De lo que se trata es de investigar «la posibilidad de lo que facilita el conocimiento óntico», esto es, dilucidar «la esencia de la comprensión previa del ser» (*KPM,* 21). Porque, precisamente, «lo que posibilita el comportamiento con respecto al ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico» (*KPM,* 20). En este sentido, este conocimiento es *a priori,* porque se da «antes de toda experiencia óntica, aunque debe servir precisamente a ésta» (*KPM,* 23). Así pues, toda experiencia del ente está siempre orientada por una comprensión ontológica del mismo (ib.). Esta comprensión *a priori* (verdad trascendental) hace posible la comprensión óntica del ente (verdad empírica). Por lo tanto, la verdad ontológica precede, posibilitándola, a toda verdad óntica (*KPM,* 26).

2 Cfr. Figal (1988), p. 32.

El conocimiento ontológico, la comprensión previa del ser del ente, entendida como esencia de la experiencia, permite a Heidegger superar el límite a que le conducía la interpretación neokantiana. Y así se abre para él la posibilidad de pensar lo que entonces le estuvo vedado: el aporético *modus essendi* —del que habló en la conclusión del escrito de 1915—, aquello que determina a los actos intencionales, que es, a la vez, el fundamento de las significaciones, con lo que se intenta pensar el origen metafísico que había sido evocado en la conclusión de la habilitación.

2. Para Heidegger, el acontecimiento fundamental que Kant intentó captar es: «los hombres somos capaces de conocer el ente que no somos nosotros mismos, aunque no lo hayamos hecho nosotros. Lo que nos extraña siempre es ser siendo en medio de un enfrente abierto del ente.[3] Con esta expresión de Kant, esto significa: tener enfrente objetos, en cuanto ellos mismos, aunque el dejar que salgan al encuentro acontece por nosotros. ¿Cómo es posible esto?»[4] (*FD,* 188). Esta pregunta es suficiente para que la órbita de la inmanencia de la conciencia husserliana quede rebasada en la dirección que destacamos. En otras palabras, lo que Kant quiso pensar, según Heidegger, es el fundamento que hace posible la experiencia de objetos (conocimiento óntico), es decir, la esencia de la experiencia (conocimiento ontológico). Así pues, la esencia de la experiencia, la verdad ontológica es el fenómeno que se quiere pensar. Y este fenómeno —en el sentido que da nuestro pensador a la palabra— «no es una 'cosa objetivamente existente' *(vorhandenes Ding)*» (ib.), sino una dimensión apriorística.

Experiencia, según lo anterior, quiere decir conocimiento óntico (*KPM,* 25), conocimiento finito del ente: «El ente debe ser dado al conocimiento en tanto que objeto» (*KPM,* 109). Experiencia mienta, en definitiva, la finitud en el conocimiento, por lo que la esencia de esa finitud constituye la esencia de la experiencia. Ésta se expresa en términos kantianos en la fórmula «posibilidad de la experiencia» (ib.), que quiere decir «la totalidad unida de lo que posibilita esencialmente el conocimiento finito»

---

3 «Seiend zu sein inmitten eines offenen Gegenüber von Seiendem.»

4 Se preguntará muchos años después, en 1962, en su conferencia *Die Frage nach dem Ding (La pregunta por la cosa),* cuyo subtítulo reza, precisamente, *Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen (En torno a la doctrina kantiana de los principios trascendentales).*

(*KPM,* 110), o, lo que es lo mismo, lo que constituye la 'trascendencia' *(Transzendenz)* como tal.

La experiencia, el conocimiento finito (óntico), tiene que ser considerada desde dos lados, si bien no se puede concebir la experiencia sólo desde uno u otro de ellos, porque la experiencia como tal es el 'experimentar de lo experimentado' *(Erfahren des Erfahrenen)* (*KPM,* 111). Desde el lado del experimentar la experiencia es un dejarse dar el objeto. Pero para que este objeto pueda darse (experiencia) tiene que haber entrado en juego previamente lo que constituye la esencia de la experiencia, el comprender ontológico: «para que un 'objeto' *(Gegenstand)* pueda darse, es preciso que de antemano se haya efectuado una orientación hacia lo que pueda ser "atraído hacia acá"». Este previo orientarse se efectúa en el conocimiento ontológico (*KPM,* 110). Considerado desde lo experimentado, este conocimiento —este comprender apriorístico— constituye el horizonte trascendental que posibilita el objeto como tal, su condición de posibilidad: «El horizonte de 'lo que se objeta' *(Gegenstehenden)* debe estar abierto de antemano y, como tal, ser perceptible. Este horizonte es la condición de la posibilidad del objeto respecto a su poder ob-jetarse» (ib.).

Así pues, la posibilidad del conocimiento finito —vale decir, la esencia de la experiencia— está constituida por el conocimiento ontológico. Éste es el comprender apriorístico que 'figura' *(bildet)* la trascendencia misma, que constituye, a su vez, la esencia de la finitud (*KPM,* 112), el fundamento de todos los juicios sintéticos —que son los juicios cognoscitivos finitamente—. Este fundamento lo expresó Kant diciendo: «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia». Para Heidegger lo decisivo de la frase está en la expresión «son al mismo tiempo», pues ella mienta «la unidad esencial de la estructura total de la trascendencia». Lo que se expresa, en definitiva, en el principio kantiano es «la articulación de la trascendencia unida en sí». Heidegger piensa el contenido del principio fundamental diciendo: «lo que posibilita la experiencia, posibilita a la vez lo experimentable, o sea lo experimentado como tal. Esto quiere decir: la trascendencia hace accesible el ente en sí mismo a un ser finito» (*KPM,* 111). En la interpretación que nuestro pensador hace del principio queda de manifiesto que la esencia de la experiencia como tal, el fundamento que hace posible la experiencia de objetos, es un círculo, pero —como él dice— es «un círculo necesario».

Esta circularidad, que descansa en sí misma, es un acaecer que «abre lo que está dentro del círculo» (*FD,* 188). Este acaecer que abre, esta 'apertura' *(Offene)* es el 'Entre' *(Zwischen):* el espacio «entre nosotros y la cosa». Pero éste no es un mero espacio geométrico ni un vacío que separa, sino que es un espacio de unión y distinción simultánea; sin él —que es la esencia de la experiencia— no hay experiencia, no hay un nosotros ni hay cosas: «[...] este Entre no se extiende entre la cosa y el hombre como una cuerda, sino que este Entre como preaprehensión[5] de la cosa, va más allá de la cosa y al mismo tiempo retrocede detrás nuestro. Preaprehensión es retro-ferencia» (ib.). La apertura que es el Entre es, propiamente dicho, un espacio de construcción, «una dimensión que yace entre la cosa y los hombres, que alcanza más allá de las cosas y detrás de los hombres» (*FD,* 189). La manera de pensar cotidiana o la científica, incluso, olvidan este espacio de comprensión apriorístico, que queda oculto siempre que «nos dirigimos o a aquello que se dice del objeto mismo, o a aquello que se dice sobre el modo de su experiencia. Pero lo decisivo es no atender exclusivamente ni a lo uno, ni a lo otro, ni a ambos juntos, sino llegar a conocer y a saber: [...] que debemos movernos siempre en el Entre, entre hombre y cosa» (*FD,* 188), pues sólo así llegaremos a captar este dominio esencial de la trascendencia, del conocimiento ontológico. De ahí que la circularidad que ésta entraña la exprese Heidegger diciendo: «la pregunta: ¿Qué es una cosa? es la pregunta: ¿Quién es el hombre?» (*FD,* 189).

El conocimiento ontológico es «el horizonte dentro del cual el ser del ente llega a captarse previamente» (*KPM,* 115). «Figurar» la trascendencia es, entonces, mantener abierto este horizonte (ib.). Así, este conocimiento, que es, según esto, una comprensión previa de la constitución del ser, funda el conocimiento óntico, es decir, el conocimiento de los objetos de las ciencias positivas. Por tanto, la comprensión ontológica supone la concreción primaria del sentido, concreción originaria que posibilita la comprensión óntica, que, según esto, aparece como su concreción secundaria o derivada. Por lo que la apertura del Entre alude a este espacio de la construcción originaria del sentido que constituye como tal la trascendencia.

---

5 O 'anticipación de sentido' *(Vorgriff).*

2.2. Fenomenología del *Dasein*

Para determinar la aprioridad del sentido es necesario pensar la unidad viviente. Ésta nos remite a la historia, esto es, a la temporalidad de la vida fáctica. Se requiere pensar de nuevo el ser; hay que conceptualizarlo de manera que no excluya lo histórico —como hace la ontología tradicional— sino que acoja la historicidad, la temporalidad, la facticidad. Esto es lo impensado por la tradición metafísica, pues ella ha excluido el tiempo del sentido del ser (*SZ,* pár. 77). Para poder pensar el sentido, su significación óntica, es necesario pensar la copertenencia de tiempo y ser. *Ser y tiempo* quiere ser la elaboración explícita de esta cuestión. Y es que esta comprensión del sentido del ser es la tarea previa para determinar el ser del sentido en su plena originariedad. Para llegar a dicha comprensión, como se sabe, se plantea como tarea previa la analítica existenciaria. No es nuestro propósito detenernos aquí en una exposición detallada de la misma, tan sólo referirnos a ciertos aspectos que resultan necesarios en la temática que planteamos.

La analítica existenciaria es la elaboración de la estructura de ser del ente que es el hombre. Con el término *Dasein* Heidegger quiere indicar un nuevo modo de pensar la esencia del hombre, que ha sido interpretada a lo largo de la historia como alma, como animal racional o como sujeto. Este nuevo modo de pensar el ser del hombre no pregunta por su *qué,* sino que lo hace por el 'cómo' *(Wie)* de su ser y por el carácter de este *cómo. Dasein* es el ente al que se hace la pregunta por el ser. Esta pregunta interroga por el sentido del ser —es 'lo preguntado' *(das Erfragte)*— y en ella está el ser del ente. *Dasein* quiere indicar la esencia del hombre que existe y que existiendo vive en una comprensión del ser (*SZ,* 8-9). Así pues, en la pregunta por el ser se esconde nuestra comprensión del ser, del *es.* Por eso, al preguntar por el ser cuestionamos a la vez nuestra comprensión del mismo, «a saber, cómo "es" ente para nosotros, el ente que "somos" nosotros mismos, o el ente que "es" de otro modo de ser».[6]

En los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* —que puede considerarse una elaboración previa de *Ser y tiempo*—,[7] Heidegger afirma

6 Cfr. Kapferer (1984), pp. 54-55.
7 Así se afirma en el epílogo de la editora (Petra Jaeger), *op. cit.,* p. 444.

la necesidad de elaborar lo que él llama una «fenomenología del *Dasein*» (*PGZ,* 200). Dicha elaboración quiere apropiarse de la constitución fenomenológica del ente al que se hace la pregunta por el ser. El *Dasein* debe determinarse fenomenológicamente, debe ser llevado a fenómeno, esto es, trasparecer para sí mismo, hacer la experiencia de su existencia. La comprensión de la esencia del ente que es el *Dasein* no es la determinación de la 'esencia' tradicional *(Essentia, Was-sein),* sino que tiene que captarse en su ser, es decir, ser comprendido a partir de su existencia. Y esto resulta decisivo porque en la fenomenología del *Dasein,* como elaboración de la pregunta por el ser, se supera la pregunta por el ser de la intencionalidad.[8]

Así pues, la esencia del ente que es el *Dasein* no se concibe como *essentia,* sino que expresa el ser (*SZ,* 56-57). *Dasein* no significa, como señala Heidegger, un caso de un género de entes ante los ojos, sino que tiene «por constitución la existencia» (*SZ,* 57-58). Mas dicha 'existencia' *(Existenz)* no se refiere a la *existentia* tradicional del mero 'ser ante los ojos' *(Vorhandenheit).* La existencia mienta aquí una estructura más originaria que este ser a simple vista de los entes que no son el *Dasein.* Por eso se dice que «la "esencia" del *Dasein* está en su existencia» (*SZ,* 56). Así, la exégesis ontológica de este ente «tiene que desarrollar los problemas de su ser partiendo de la existenciariedad de su existencia» (*SZ,* 58). Lo que ha de hacer la analítica, cuyas raíces arraigan entonces en la *Existenz* del *Da-sein,* es liberar los aspectos que surgen de dicha estructura. Y por eso, «por derivarse de la 'existenciariedad' *(Existenzialität),* llamamos a los caracteres del ser del *Dasein* 'existenciarios' *(Existenzialien)*» (*SZ,* 59). Los existenciarios no son, según lo dicho, categorías, pues éstas son determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein.* Las categorías no arrancan de la *existencia* (*SZ,* 60), sino que son la determinación más general de un objeto. Los existenciarios preguntan a un ente por su *quién,* que alude a la existencia; y las categorías lo hacen a su *qué,* que remite al plano de la existencia puntual de los objetos ante los ojos. Cuando se dice que «el *Dasein* existe» —esto es, que es un ente que vive comprendiendo su ser (*SZ,* 71)— no se menciona entonces la mera actualidad, sino que se está indicando la posibilidad, es decir, que la existencia es esencialmente poder-ser: el *Dasein* está volcado hacia lo posible, hacia lo que no es fácticamente en

8 Cfr. Kapferer (1984), p. 55.

un momento determinado. Este ámbito de la posibilidad escapa a las categorías de lo simplemente presente ante los ojos. Lo que la analítica existenciaria debe permitir, entonces, es un acceso del pensar a este espacio de la posibilidad, que constituye, asimismo, el auténtico ser de la trascendencia.

El punto de partida de la analítica del *Dasein* es la interpretación de la estructura existenciaria fundamental del ser de este ente: 'ser-en-el-mundo' *(In-der-Welt-sein).* Como estructura existenciaria que es, no significa nada ante los ojos, por lo que habremos de abandonar cualquier representación espacial de dicho fenómeno. Ser-en-el-mundo es una estructura a priori del *Dasein* que indica un fenómeno dotado de unidad (*SZ,* 71-73), un fenómeno que, como se verá, habla del sentido, de la significación. Según el análisis de Heidegger esta estructura unitaria alberga tres aspectos. De ellos, queremos destacar en este punto dos: la *mundanidad del mundo* —que quedará sólo indicada en este epígrafe— y el *ser-en* que menciona el 'Ahí' *(Da),* el 'estado de abierto' *(Erschlossenheit)* del *Dasein.*

Como se mostrará, la estructura del mundo está constituida por la significatividad y ésta se refiere al «todo de relaciones [del] significar». El significar es aquello en lo que se comprende el *Dasein* a sí mismo, comprende su ser y su poder-ser (*SZ,* 116-117). Por tanto, el fenómeno del mundo se refiere al «todo de significatividad» (*SZ,* 201) dentro del cual puede el hombre 'ser-ahí' *(Da-sein),* «'aquello dentro de lo cual' *(Worin)* el *Dasein* se comprende previamente en el modo del referirse, es 'aquello sobre el fondo de lo cual' *(Woraufhin)* del previo permitir que hagan frente los entes» (*SZ,* 115-116), es, en definitiva, el horizonte de significación que hace posible la comprensión del *Dasein.* La comprensión del ser del *Dasein,* que indica la esencial pertenencia del hombre al ser, indica, al mismo tiempo, su pertenencia originaria a la significatividad, al mundo. Por tanto, la significatividad, el sentido, es un plexo de referencias que está enraizado en la existenciariedad del *Dasein,* es, como apunta Heidegger, una estructura existenciaria.

Así pues, el *Dasein* es el ente cuya fundamental estructura es ser-en-el-mundo. Este ente es en cada caso su Ahí. Desde el punto de vista de la existenciariedad, es el *Dasein* quien abre la *espacialidad* como tal. El Ahí indica el estado de abierto como carácter de ser del *Dasein* (*SZ,* 176-177). Éste no es nada que esté más allá de su estado de abierto. Por tanto, «la

esencia de este ente es la existencia» (*SZ,* 177). El estado de abierto, que constituye originariamente al Ahí, está articulado por las estructuras existenciarias del 'encontrarse' *(Befindlichkeit),* el 'comprender' *(Verstehen)* y el 'habla' *(Rede).* La estructura del habla determina a las otras dos (ib.), articulando el estado de abierto como tal.

Siguiendo el análisis de Heidegger, el encontrarse se refiere al 'estado de ánimo' *(Gestimmtsein)* que es lo que abre o arroja al *Dasein* a su Ahí. Por tanto, el encontrarse tiene la peculiaridad de abrir originariamente (*SZ,* 178-179). El *Dasein* en tanto que es, en tanto que abierto, está en 'estado de yecto' *(Geworfenheit),* arrojado. El estado de yecto evoca la radical facticidad (*SZ,* 180) que constituye al *Dasein,* la esencial finitud de su existencia: el *Dasein* no puede dar cuenta de su propio fundamento, no es un sujeto trascendental, sino que está arrojado en su Ahí. Es esta situación afectiva la que le arroja sin que él pueda determinarla. El estar arrojado del *Dasein* quiere decir, por tanto, que su propio fundamento se le escapa. Lo que indica que el encontrarse y el comprender procuran una apertura que es anterior ontológicamente a todo 'conocer' *(Erkennen)* y 'querer' *(Wollen),* y es precisamente esta apertura la que constituye al *Dasein* mismo. El encontrarse no es un estado psíquico, tampoco es un mero sentimiento óntico. El *Dasein* descubre primariamente el mundo desde el estado de ánimo. El 'determinar cognoscitivo' *(erkennenden Bestimmen)* está fundado en el encontrarse del ser-en-el-mundo, en esa apertura primaria de lo afectivo (*SZ,* 181-185).

El comprender es la otra estructura existenciaria que constituye el ser del Ahí con igual originariedad que el encontrarse: «El encontrarse tiene en cada caso su comprensión, [...] el comprender es siempre afectivo» (*SZ,* 190). Así pues, el comprender, como el encontrarse, caracterizan, en cuanto existenciarios, el estado de abierto del *Dasein* que es en el mundo (*SZ,* 196-197).

Con la «indicación del apriori de la facticidad» (*L,* 414) Heidegger supera toda teoría del sujeto —incluida la de Husserl—, en la medida en que no puede ser reducida a una producción del mismo. Por consiguiente, el *Dasein* no puede ser pensado como un sujeto trascendental ni como una conciencia independiente del «exterior», concebido, a su vez, como algo opuesto a la esfera interior que sería la subjetividad. Pensar la forma esencial de ser del *Dasein* como *ser-en* (*SZ,* 175-176) supone el rechazo de

cualquier teoría del conocimiento que defienda la relación escindida sujeto-objeto, representando al sujeto como aquel que, en el acto del conocimiento, abandona este interior para ir hacia afuera, hacia las cosas; e implica, asimismo, que la comunicación no se puede concebir como un transporte de vivencias «del interior de un sujeto al interior de otro» (*SZ,* 215). Por eso dice Heidegger que el *Dasein,* «en cuanto ser-en-el-mundo y comprendiendo es ya "afuera"» (*SZ,* 215-216) con las cosas y con los otros: es un 'ser-con-otros' *(Mit-da-sein),* a partir del mundo, del plexo de significaciones y referencias que articula el horizonte del mundo (*PGZ,* 329-330). Esta idea es expuesta muy significativamente en los *Prolegomena,* donde se dice que para comprender al otro no es preciso 'compenetrarse' *(einfühlen)* con él, «sino que yo lo comprendo a partir del mundo en el que él es conmigo, el cual es comprendido y descubierto con respecto al ser uno con otro. Sólo porque [el] comprender está sacado del mundo, se da la posibilidad de comprender un mundo ajeno o un mundo proporcionado mediante fuentes, pinturas y ruinas, pues entonces yo ya no tengo personas, con las que me tenga que compenetrar, sino restos de su mundo. En esta comprensibilidad del mundo es posible ante todo incomprensibilidad y distancia» (*PGZ,* 335).

2.3. Apertura del ser y estado de abierto del *Dasein*

El espacio apriorístico del Entre —que era, dijimos, un espacio de construcción entre el hombre y la cosa (cfr. 2.1)— alude a la apertura, a la patentización del ser[9] mismo. Se trata de la comprensión ontológica, es decir, de la esencia de la constitución del ser del ente.

En el epígrafe anterior se ha puesto de manifiesto que la pregunta por el ser del hombre está determinada por la pregunta por el ser. Este planteamiento resulta novedoso si se tiene en cuenta el concepto de ser que ha dominado a lo largo de la historia. Para Heidegger este concepto, entendido como *ousía* —es decir, como presencia constante—, no «alcanza a designar todo lo que "es"». Por eso reclama una nueva experiencia del ser que tenga en cuenta «toda la amplitud de su esencialización posible», pues sólo así podrá entenderse la originaria historicidad de nuestra existencia histórí-

9 *Eröffnung des Seins.*

ca (*EM,* 213). Pensar la esencia —esto es, la esencialización del ser— implica preguntar por «el ente como tal y en su totalidad» (*EM,* 4). Preguntar de esta manera significa, por lo pronto, no quedarse exclusivamente en la mera objetividad del objeto, sino interrogar por las condiciones de posibilidad de la misma; es, en definitiva, preguntarse por aquello que rebasa la simple onticidad del ente para ir en dirección a su posibilidad.

Decimos que el ser del hombre está determinado por la pregunta ontológica porque la esencia humana es el lugar de la patentización del ser. Por eso el ser del hombre es el Ahí, el 'abierto Ahí' *(offene Da)* del ser, esto es, *Da-sein,* o —como lo calificará en sus *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) [Contribuciones a la filosofía (Del acaecimiento apropiador)]*[10]— el *Da* es el 'despejamiento' *(Lichtung)* del ser (*B,* 289). El ente sólo puede aparecer o abrirse como ente dentro de este abierto Ahí. Por eso Heidegger sostiene que «en la esencialización del *Da-sein,* como tal sitio de la patencia ontológica, tiene que fundarse originariamente la perspectiva de la patentización del ser» (*EM,* 214). Esto no quiere decir que se fundamente el ser a partir de la subjetividad. Y ello porque, para empezar, subjetividad no se puede identificar sin más con la esencia del *Dasein.* Antes bien, la esencialización del *Dasein* remite a una dimensión que es la que funda la humanidad del hombre, dimensión que constituye a la existencia como tal. Y es que la existencia *(Dasein)* sólo «es ella misma a partir de su esencial referencia al ser» (*EM,* 31). Dicha referencia se construye como comprensión: la 'comprensión del ser' *(Seinsvertändnis)* a la que el *Dasein* está esencialmente referido (ib.). Éste es, en palabras de Heidegger, el «más problemático de los acontecimientos: que el ser se abre necesariamente en nuestra comprensión» (*EM,* 92). La posibilidad esencial de nuestra existencia, se basa, según esto, en nuestra comprensión del ser (*EM,* 88). Sin

10 Las *Beiträge,* aparecidas en 1989, con ocasión del centenario del nacimiento de su autor, pueden ser consideradas como la segunda obra principal de Heidegger, junto con *Ser y tiempo.* Compuestas entre 1936 y 1938, contienen también la elaboración de la pregunta por el ser, aunque ahora ya no se pregunta por el ser del ente, sino desde la 'verdad del ser' *(Seyn)* mismo, pensado como esencialización histórica, como *Ereignis;* «por la verdad del ser mismo en tanto que 'despejamiento del ocultarse' *(Lichtung des Sichverbergens)*». De ahí que el subtítulo sea precisamente *Vom Ereignis.* Véase al respecto el epílogo del editor (F.-W. v. Herrmann), *op. cit.,* pp. 511 y 512. Hay que destacar asimismo que el pensador considera que «*Ereignis* [es] desde 1936 la palabra-clave de [su] pensamiento» («Brief über den "Humanismus"», en *Wegmarken,* GA 9, 313 y 316.

ella, o lo que es lo mismo, sin esta patentización no podríamos ser hombres (*EM,* 90). Lo que decide entonces la humanidad del hombre es esta dimensión ontológica, por supuesto, pre-subjetiva y, como habremos de mostrar, pre-lógica. Heidegger reivindica un pensamiento que sea capaz de pensar esta dimensión desatendida por la metafísica tradicional: el sentido de la comprensión del ser. Esto es *das Erfragte,* lo preguntado, lo que nuestro pensador llama el 'sentido del ser' *(Sinn von Sein)* (*EM,* 89). Por supuesto, sentido no alude, en la acepción de Heidegger, a lo que comúnmente se piensa bajo la extensión semántica de una palabra, sino que sentido tiene aquí una carga ontológica plena ya que quiere decir «la apertura del ser, no sólo del ente como tal» (ib.). Así pues, sentido es 'apertura del ser' *(Offenbarkeit des Seins).* La totalidad del ente alude a esta dimensión ontológica de la apertura del ser, que es lo preguntado en la pregunta por él, por su sentido. Dimensión que constituye el ámbito de la posibilidad, de la trascendencia de la existencia que rebasa la mera onticidad del ente.

Sin esta comprensión, sin esta apertura, no se puede dar en general ningún ente. Porque la constitución esencial del ente como tal se refiere a dicha comprensión del ser, remite a su ser (*EM,* 87-88). Para Heidegger, la comprensión ontológica, el ser mismo, es la más problemática de las preguntas (*EM,* 89) y también la más esencial. Ella es lo impensado por la metafísica. Olvidar la comprensión ontológica, la apertura del ser, en definitiva, su sentido, es olvidar la dimensión esencial de la diferencia entre ser y ente; lo cual afecta directamente al ser del hombre, puesto que es el olvido de «la escisión originaria cuya interior unidad y genuina separación soporta la historia» (*EM,* 213). Heidegger quiere pensar esta interior unidad de la diferencia ontológica, la apertura del ser. Con ello se reivindica el regreso al problema de la referencia esencial del pensar al ser, impensado, decimos, en la tradición metafísica. Preguntar por esta referencia es hacerlo, en última instancia, por el sentido de la comprensión ontológica. Lo que se trata de pensar en esta pregunta es, en definitiva, el «acaecimiento de la esencial correspondencia de ser y 'percepción' *(Vernehmung)*» (*EM,* 149). Este acaecimiento —que, como veremos, es la diferencia ontológica misma— no es un «tercer elemento» sino la dimensión en la que se da la referencia del *Dasein* al ser; en este sentido, dicho acaecimiento es el auténtico sujeto, y no la subjetividad humana, pues es, precisamente, éste el que determina la esencia del hombre. En este contexto hay que leer la afirmación de Hei-

degger: «El ser impera, pero porque impera y en tanto que impera y aparece, *con* la aparición acaece necesariamente *también* la percepción. Para que esta aparición y percepción sucedan debe participar el hombre, éste tendrá, necesariamente, que pertenecer al ser» (*EM,* 148). Ahora queda más claro lo que decíamos al principio: que el ser del hombre —esto es, el *Dasein*— se determina en la esencialización del ser, porque su apertura[11] dice la 'esencia' *(Wesen),* esto es, su esencial hacerse presente.

Así pues, el acaecimiento que es la apertura del ser es el verdadero sujeto, y es lo que se denomina *lo mismo* en la sentencia de Parménides que se traduce comúnmente por «lo mismo son el pensar y el ser». Para Heidegger la verdad originaria de esta sentencia dice más bien: «la percepción y el ser son mutuamente correspondientes» (*EM,* 154). Lejos de significar una mera identificación, *lo mismo,* que es el sujeto de la oración, indica este acaecimiento de la mutua correspondencia; esta correspondencia ontológica de ser y pensar es la coincidencia ontológica o la unidad originaria de la comprensión del ser del *Dasein* y del sentido del ser; ambos nombran el mismo espacio: la dimensión de lo mismo, esto es, el sentido de la comprensión del ser.

Pensar este acaecimiento esencial es, pues, pensar la esencia, que se dice como 'temporización' *(Zeitigung)* originaria que fragua el acontecer histórico (*EM,* 152). El sujeto de esta gestación es la apertura del ser, que, como se mostrará, no es algo distinto al tiempo originario. Y es esta gestación de la historicidad lo que funda la historia como tal.

Tradicionalmente se ha pensado la relación ser-pensar bajo la constelación sujeto-objeto. Así se ha representado el pensar como sujeto y el ser se ha reducido a la significación de objeto, y ambos como los dos polos opuestos de la relación (*EM,* 172). Cuando se traduce «lo mismo son pensar y ser», es porque se está identificando ser con aparición, por un lado, y pensar con percepción, por otro. Ésta es la identificación que caracteriza a la metafísica y que no le deja pensar el acaecimiento de la apertura del ser, la dimensión de *lo mismo:* la identificación de ser con apariencia —vale decir, de 'fenómeno' *(Phänomen)* con 'apariencia' *(Erscheinung)*— olvidando así la diferencia ontológica. Porque Heidegger quiere pensar dicha

11 *Eröffnung u Offenbarkeit des Seins.*

Diferencia, por eso dice, leyendo el fragmento 8 de Parménides, que «lo mismo es la percepción y aquello en virtud de lo cual ella acaece. La percepción 'se hace' *(geschieht)* en virtud del ser. Éste sólo 'esencializa' *(west)* en cuanto aparecer: al entrar en estado de desocultamiento, al acaecer dicho estado de desocultamiento; es decir, sólo es cuando acaece un 'patentizarse' *(ein Sicheröffnen)*» (*EM,* 147). 'Percibir' *(nóein)* —así concibe Heidegger el pensar— no es una cualidad de la conducta humana (*EM,* 150), más bien es algo que antecede, sobrepasándola y fundándola, a toda subjetividad; él lo define como un «permitir que algo, a saber, lo que se muestra y aparece, llegue a manifestarse» (*EM,* 146). La cuestión está ahora en saber qué se dice cuando se habla de ese algo que aparece; en pensar ese acaecimiento de la aparición de algo al que el percibir permite que llegue a manifestarse, es decir, «en virtud del cual [la percepción] acaece», esto es, aquello que antecede a la percepción como tal y a la cual ésta se subordina. Esto no es otra cosa que pensar el ser como 'desocultación' *(Unverborgenheit),* como *fenómeno* que esencializa, que 'se hace esencialmente presente' *(west)* como aparecer. Pensar este nivel de la esencialización del ser como aparecer es pensar su patentización o, lo que es lo mismo, su apertura.

CAPÍTULO 3
LA INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA DEL *ES*

3.1. Expresión y esencia del lenguaje

En el primer capítulo hemos visto que la ontología tradicional, apoyada en el jorismós platónico sensible-inteligible, ha hecho una interpretación lógica del *es* en la que queda reducido a ser cópula que expresa la validez. La lógica que surge de esta ontología no es originaria, por cuanto entiende al logos como 'proposición' *(Aussage).* Ésta es la lógica de la metafísica, es decir, de la interpretación tradicional de la ontología, que entiende la esencia como *eidos,* como Idea sustraída al tiempo; es, en fin, el concepto nominal de esencia, con el que la ontología tradicional se convierte en onto-teo-logía, es decir, cuando el mundo, y, en general, el resto de los entes, se fundamenta a partir de un ente infinito, de Dios.

La ontoteología es el referente metafísico de la lógica que Heidegger hereda en su juventud para pensar el problema de la significación, del sentido, aunque la abandonará críticamente, como hemos expuesto, desde prácticamente su escrito de habilitación. Ésta es la lógica que distingue forma y contenido del lenguaje. Una escisión de este tipo, según vimos, lo que plantea es distinguir el aspecto de la apariencia sensible del lenguaje del aspecto de su significatividad ideal, reconciliándose esa escisión por los mecanismos ya expuestos, en el terreno del uso del lenguaje, con todos los problemas que esa unión de contrarios pudiera comportar. En el fondo, para Heidegger, aunque esto pueda ser legítimo o, mejor dicho, se acerque más a una consideración «científica» del lenguaje —así existen ciencias como la Fonética, la Gramática o la Etimología— en el fondo, decimos,

este tipo de consideración sobre el lenguaje responde, en su opinión, al planteamiento ontoteológico al que hemos hecho referencia. Reflexiones de esta índole, que irían desde Herder y Humboldt hasta Carnap y la filosofía analítica del lenguaje, piensan el lenguaje, pero no su esencia. Y no lo hacen porque, según esto, todas comparten el planteamiento fundamental que, precisamente, les impide hacerlo: que el lenguaje se identifica con la expresión *(Ausdruck)* (*SZ,* 216). La idea conductora de esta identificación es la de W. v. Humboldt, que consiste en que una esencia ideal, ya sea el espíritu o la conciencia, «capacita el sonido articulado para la expresión del pensamiento» (*US,* 247). Es decir, que el sonido articulado, la materia, en tanto que es animada lógica y espiritualmente, sirve como medio de la exteriorización de dicha esencia intemporal. La encarnación lógica se produce —recordemos el cap. 1— con la donación de sentido. Así, hay una idealidad significativa intemporal que precede a la apariencia sensible; y ésta, a su vez, sólo puede ser captada desde dicha idealidad.[1]

La escisión de forma y significado de la palabra hace plausible asimismo una teoría del signo que también Heidegger expuso en su disertación y que años más tarde criticará (cfr. *EM,* 93). Así, se distinguía, recordemos, entre el vocablo (forma), el significado nominal (contenido) y la cosa. Sin embargo, esta distinción es el indicativo, precisamente, de la concepción del lenguaje como expresión. Según ella «el lenguaje, es decir, la palabra, rige como expresión suplementaria y corriente de las vivencias. En cuanto en éstas se experimentan interiormente cosas y procesos, también el lenguaje será, de modo mediato, la expresión o, por así decirlo, la 'reproducción del ente vivido' *(Wiedergabe des Erlebten Seienden)* en la intimidad» (ib.). Según esto el lenguaje queda limitado a ser mera reproducción del ente que ya ha sido experimentado como tal y al margen del lenguaje. A esto Heidegger opone el intento de pensar la esencia del lenguaje que habrá de mostrar, por una parte, la concepción descrita como insuficiente, y por otra, cómo es necesaria la participación del lenguaje en la constitución primaria del ente. A ello se referirá significativamente al decir que «el ser mismo [...] no puede prescindir de la palabra, como todo ente» (*EM,* 94).

En el fondo, las ciencias que hemos nombrado, que se ajustan a la consideración del lenguaje como expresión —apoyándose en la duplicidad

1 Cfr. Anz (1970), p. 305.

forma-contenido—, lo conciben como un instrumento, un medio, como un existente material, algo en definitiva de lo que podemos disponer. Y ello porque al preguntar por el lenguaje lo hacen por su *qué*. Esta pregunta les devuelve inmediatamente al territorio de la esencia tradicional, y así al lenguaje como objeto, alejándoles de la perspectiva que el filósofo propone: no se trata de preguntar *qué* es el lenguaje, sino de hacerlo por su 'esencia' *(Wesen)* —o lo que es lo mismo, por su esencialización—. Según esto, el lenguaje y la esencia del lenguaje no son la misma cosa. Heidegger quiere pensar el lugar olvidado por las ciencias, el lugar de la esencia del lenguaje, su dimensión originaria.

La identificación lenguaje-expresión es consecuencia del olvido fundamental de la metafísica: la diferencia ontológica. Según nuestra interpretación, el olvido de la diferencia ser-ente se muestra, entonces, como la *nivelación del lenguaje en la expresión*. Reducir el ser a la apariencia es lo mismo que identificar lenguaje y expresión, con lo que se pierde definitivamente la esencia originaria del lenguaje. El lugar de la esencia del lenguaje y del ser son, por tanto, uno y el mismo. Este lugar antecede a la expresión lingüística como tal (*L*, 141); es, pues, un ámbito 'pre-lingüístico' *(vor-sprachlich)*. Heidegger quiere captar este fenómeno pre-lingüístico, persuadido de que la esencia no pertenece al orden del lenguaje, al orden de la expresión lingüística. «La 'esencia del lenguaje' *(Wesen der Sprache)* —dice— no puede ser nada 'lingüístico' *(Sprachliches)*» (*US*, 114).

3.2. Lógica, verdad, desocultamiento

Pensar el ente en su ser lleva consigo la exigencia de atender al momento de su verdad originaria. Pensar cómo el ente deviene originariamente verdadero significa investigar la manifestación del 'ente como ente' *(Seiende als Seiende)*. El movimiento ontológico del *como* expresa así la esencia de la constitución del ser del ente.[2] Y esta 'constitución ontológica' *(Seinsverfassung)* se produce como 'sentido' *(Sinn)*.[3] El lenguaje se hace problema inevitable en este contexto, remitiéndonos al problema de su

2 Cfr. inicio del apdo. 2.1.
3 Cfr. apdo. 2.3.

'origen' *(Ursprung),* al lugar de su procedencia esencial.[4] Éste es el lugar de la esencialización de lenguaje y ser. El ser no es un ente, la esencia del lenguaje no es nada lingüístico. La diferencia ontológica vive en el lenguaje. Analicemos el alcance de estas afirmaciones.

En un intento por enraizar las categorías en la existencia humana, Heidegger libera en el curso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Lógica. La pregunta por la verdad)* (semestre de invierno de 1925-26) el sentido griego de la palabra *logos* y lo caracteriza así como *Reden* ('hablar'), definiéndolo como un modo de comportamiento del hombre que le califica desde antiguo como *zoon logon ejon* (*L,* 2-3).

El logos como *Reden* intenta captar no el 'lenguaje' *(Sprache)* o el acto de hablar —que, como veremos, es lo que constituye la comunicación—, sino la esencia del lenguaje. Desde esta perspectiva, como se mostrará, la esencia del lenguaje y del hombre se pertenecen mutuamente. El logos entendido como *Reden* es la potencia de manifestación por la que se hace visible un ente como tal. Este poder de mediación y desvelamiento del lenguaje —considerado desde el punto de vista de su esencia— se muestra desde una triple dimensión: manifiesta la copertenencia de ser entre la 'esfera humana' *(ethos)* y el 'mundo' *(physis),* del hombre con los otros y del hombre consigo mismo (*L,* 3).[5] Al hablar del logos como potencia de manifestación del ente, Heidegger vincula la lógica entendida como ciencia del hablar y del lenguaje (de su esencia), al tema de la verdad. Éste es, por otra parte, el eje temático del trabajo a que nos estamos refiriendo.

Hemos visto que ya desde la disertación Heidegger se centra en el ser como verdadero al tratar el lenguaje desde el problema de la significación. Ahora, en su *Lógica,* vincula nuevamente lógica y verdad, desde una interpretación que rememora su sentido griego y que la concibe como desocultamiento del ente. A partir de este curso, fundamental para nosotros, Heidegger intenta construir la lógica desde este fenómeno originario del logos que es el desocultamiento, o lo que es lo mismo, desde la 'verdad

4 Cfr. apdo. 3.1.

5 La trama del lenguaje en la vida toma cuerpo en la triple mediación que en él se opera. Así se da una mediación entre el hombre y el mundo como *referencia;* entre el hombre y el hombre como *diálogo;* y entre el hombre y él mismo como *reflexión.* Ilustrador al respecto resulta «Poética y simbólica», en Ricoeur (1984), pp. 20-21.

originaria del ser' *(alétheia),* animado por el reconocimiento de que la tarea propia de la lógica debe ser el desvelamiento del ser en el lenguaje.

3.2.1. Verdad como validez

En la primera parte del curso de 1925-26 Heidegger repasa el concepto de psicologismo que había analizado en sus trabajos anteriores, y también la crítica de Husserl al mismo. Con ello expone los presupuestos que sostienen esta crítica, y lo hace, lo que para nosotros es lo más importante, sacando a la luz un determinado concepto de verdad como idea fundamental. Este concepto de verdad se apoya en la tesis de la duplicidad del ser que defiende la diferencia entre ser real y ser ideal. Por ser real se entiende tanto *Wirklichkeit* ('efectividad, existencia') como *Realität* ('realidad material'), en definitiva, *Vorhandenheit* ('ser ante los ojos'), mientras que el ser ideal hace referencia a la validez (*L,* 62-63).[6] Esta tesis de la duplicidad del ser, que fue promovida por Lotze y que el propio Heidegger aceptó no sólo en su disertación, sino también en su trabajo sobre Duns Scoto, es rechazada ahora por ser considerada incorrecta. Para él en este momento la distinción entre lo que vale y lo que es ya no se sostiene (*L,* 64). Con ello se distancia abiertamente de esta dirección filosófica, pues la lógica que surge en ella entiende la verdad como validez (*L,* 78-79). La lógica de la validez identifica, como lo hace Lotze, «ser verdadero en el sentido de ser efectivamente real de las proposiciones verdaderas y ser verdadero en el sentido de esencia de la verdad [...] y porque lo primero es definido como validez, se dice a la vez, [que] la esencia de la verdad es validez» (*L,* 74). En una lógica de este tipo, pues, el ser de la verdad se entiende como un ser ideal. La validez, como ser de la idea, está orientada en la doctrina de la inmanencia de la conciencia. Esta interpretación de la verdad como verdad teórica, como verdad de la proposición, es, para Heidegger, la que ha dominado en la tradición filosófica: «En el fondo de toda esta teoría de la validez en su ambigüedad está la filosofía griega, el *cogito ergo sum* de Descartes y Kant interpretado en una determinada dirección. Con ello son descubiertos los orígenes de la lógica de la validez» (*L,* 86). Lo que el pensador alemán cuestiona, precisamente, es que la validez sea el ser de lo verdadero (*L,* 125), y considera, por tanto, insuficiente el esclarecimiento que la lógica tradicional ha hecho del problema.

---

6 Véase Kapferer (1984), p. 47.

3.2.2. Verdad como desocultamiento

Según Heidegger la lógica debe investigar el ser primario de la verdad, debe preguntar por su estructura, indagar en qué se funda (*L,* 11-12 y 7). Al interpretar la verdad como el fenómeno de la desocultación del ente —esto es, como el fenómeno de su constitución ontológica—, se la incluye dentro del ámbito de investigación de la lógica. Así, cuando se afirma que el tema de la lógica es el lenguaje, se está diciendo a la vez que lo es de la verdad, pues «el 'habla' *(Rede)* es tema de la lógica en un sentido fundamental: dejar ver al mundo, al ser humano, al ente» (*L,* 6).[7] Con ello se nos está indicando que el fenómeno del desvelamiento del lenguaje —de su esencia— es el lugar de la verdad. De ahí que al aclarar lo que sea auténticamente la verdad tendremos una comprensión más adecuada de lo que es el lenguaje y de su esencia.

Lo que Heidegger critica en última instancia de la lógica de la validez son dos cosas. De una parte, su incapacidad para mostrar lo que la verdad es originariamente, y de otra —consecuencia de la anterior—, su defensa de «que las proposiciones sean la concreción originaria y propia de la verdad» (*L,* 78-79). Incapacidad debida, en gran parte, al dogmatismo con que dicha filosofía interpreta el sentido del ser. En ella el ser se comprende como validez, en consonancia con la interpretación lógica de la cópula; el *es* se capta como cópula y su significado lógico es la validez. El sentido del ser, entonces, encuentra su expresión máxima en el juicio, se dice como juicio. Sin embargo, para Heidegger la lógica no es algo que tenga que ver exclusivamente con la proposición (*L,* 12),[8] sino que la verdad es para él algo que *acaece.* Lo que es preciso averiguar, entonces, es dónde tiene lugar, cuál es el espacio de su acaecimiento. Éste, como se mostrará, es el espacio en el que —según expresión de un maduro Heidegger— «el lenguaje habla» (*US,* 30).

---

7 Según Heidegger 'ser verdadero' en griego se dice *aletheuein,* esto es, *ent-decken,* 'des-cubrir' (*L,* 131).

8 Para Heidegger la lógica que se enseña en este momento de su época en las universidades «es una lógica que ha dejado tras de sí toda filosofía, esto es, todo preguntar e investigar». Ésta es «la conocida *Schullogik* que no es ni filosofía ni ciencia particular». A esta lógica tradicional opone la que Heidegger denomina «lógica filosofante». El asunto fundamental de esta otra lógica no son las proposiciones, las reglas o las definiciones, sino la pregunta por la verdad (*L,* 12).

En su intento de localizar el lugar propio de la verdad, Heidegger se dirige a los textos de Aristóteles y se pregunta de nuevo por el problema de la lógica y la significación. Aunque en su trabajo sobre Duns Scoto mantuvo que sólo el juicio es verdadero o falso, la lectura que hace en este momento de Aristóteles le conduce a rechazar, por insuficiente, la tesis de que el lugar de la verdad sea la proposición o el juicio, como si fuera la proposición aquello que la hace posible. En consonancia con ello se ha entendido tradicionalmente la verdad como *conformidad* del pensar con el ente. Esta noción de la conformidad capta la esencia de la cosa como algo que pertenece a la razón o a la conciencia, de tal manera que lo que una cosa es auténticamente corresponde a la Idea que de ella se tiene. De este modo la verdad tiene la estructura formal del «así-como», estructura que se comprende desde antiguo como *correspondencia* o con el término latino *adaequatio* (*L,* 10). Esta tesis de la adecuación atribuida tradicionalmente de manera errónea, en su opinión, a Aristóteles, queda puesta en duda cuando se hace una lectura de sus textos distinta de la realizada por la lógica tradicional. Para Heidegger la proposición no es la condición de posibilidad de la verdad, sino que, por el contrario, es algo derivado de ella: «la proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición» (*L,* 135). La proposición sólo es posible en el interior de la verdad, por eso antes que afirmar lo predicativo es preciso un análisis de algo que está 'antes' *(vor).* Y ello porque el ser verdadero o falso del juicio de una proposición es derivado de un fenómeno originario del logos.

De lo que se trata, entonces, es de localizar la estructura de ese fenómeno originario que antecede a la predicación, es decir, la estructura fundamental del logos. Resolviendo esta tarea trascendental-fenomenológica, no sólo se elucidará el acaecimiento que es la verdad, sino que a la vez se ganará un acercamiento al fenómeno de la significación, planteado desde el trabajo sobre Duns Scoto (*L,* 127).

El sentido del fenómeno al que los griegos llamaron 'verdad' *(alétheia),* y que Aristóteles comprendió conceptualmente por primera vez, es descubrir, des-velar. Este 'dejar-ver-que-muestra' *(aufweisendes Sehenlassen)* —que es simultáneamente un des-velar y un velar— es el logos mismo que determina a la proposición en tanto que enunciado. Por eso el que es apofántico es el logos como tal. Y este *apophanesthai* ('mostración') constituye la esencia de la proposición (*L,* 153). Así pues, para Heidegger, se da una

correlación esencial entre *ousía* y *alétheia.*[9] Esto quiere decir que la verdad, primariamente, no es lógica. La verdad lógica, proposicional, se deriva de una verdad originaria que es ante-predicativa, pre-lógica, es decir, se funda en la verdad ontológica. En definitiva, que la verdad como *adecuación* se funda en la verdad como *alétheia.* De lo que se trata, entonces, es de saber cómo se da la conexión de verdad, toda vez que la verdad originaria tiene su lugar en una dimensión antepredicativa. Ésta es la dimensión del fenómeno originario del logos, que constituye la esencia de la proposición, es decir, no la proposición sino aquello desde lo que ella es posible. Por tanto este fenómeno es el espacio en el que acaece originariamente la verdad.

3.3. La estructura *como*

Heidegger intenta conceptualizar este espacio de la verdad que es el fenómeno del logos, es decir, quiere analizar la estructura del acaecimiento que antecede ontológicamente a la tematización predicativa. A esta estructura que posibilita el logos —es la forma del logos— le llama el 'como hermenéutico' *(hermeneutische Als)*». Dicha estructura es antepredicativa y es ella la que hace posible la predicación como tal: «La predicación tiene la estructura *como* pero de manera derivada, y la tiene sólo porque ella es "predicación en un 'hacer-experiencia-de' *(Prädikation in einem Erfahren)*"» (*L,* 145). Es decir, porque la proposición encierra en sí este *momento hermenéutico.*

Para quienes el pensar no va más allá del juzgar este planteamiento es más que novedoso. Es cierto que el pensar se da como juicio. La propuesta de Heidegger no niega esta afirmación, lo que hace es radicalizarla. El pensar no es lo mismo que la esencia del pensar, y ésta no se identifica simplemente con el juzgar: «Si bien es acertada la definición que equipara el pensar con el juzgar, no representa, sin embargo, sino una determinación lejana de su esencia» (*KPM,* 137).

En el mismo sentido hay que destacar que no todo conocimiento es óntico. Heidegger, como vimos, defiende la posibilidad del conocimiento ontológico, que funda a aquél y es el que concierne a la constitución onto-

9 Cfr. Ndumba (1988), pp. 96 y 82.

lógica del ente. Ésta se expresa en la fórmula: ente *como* ente. Dicha estructura hermenéutica es, por tanto, la estructura del conocimiento ontológico. La esencia del pensar es determinada, entonces, no por el juzgar, sino por algo que es previo ontológicamente al juicio expresado en la proposición: por el conocimiento ontológico. El *como* hermenéutico indica la forma de una síntesis originaria, que se refiere a la articulación primaria del sentido. Se trata de un significar primario que se ejerce *a priori* y en el que se funda la articulación secundaria del sentido que se produce en la proposición enunciativa. Esta síntesis ontológica hace posible la síntesis apofántica-predicativa. La estructura de esta síntesis derivada es el '*como* apofántico' *(apophantische Als),* la estructura formal de la proposición, que se corresponde con el conocimiento óntico.

Para comprender en su significación ontológica la síntesis apofántica-predicativa —es decir, la referencia sujeto-predicado— es preciso ponerla en «relación» con «algo totalmente distinto»: con el ente mismo, esto es, con el ente en su ser (*KPM,* 108): el ente como ente. Esto es aquello «con [lo] que el conocimiento [óntico] —y por lo tanto también la relación judicativa correspondiente— debe estar 'en concordancia' *(in Einstimmung)*» (ib.).

Sabemos que el *como* apofántico es la estructura de la proposición judicativa, que se deriva del *como* hermenéutico. Pero, ¿dónde se localiza éste? Para Heidegger ésta es la estructura del comprender originario que pertenece al 'comportamiento' *(Verhalten)* del *Dasein,* a la «estructura hermenéutica del comportarse» (*L,* 144-146 y 149). Sobre este aspecto nos detendremos más adelante. Baste ahora con señalar que el *como* hermenéutico, así como el comprender originario —que se dice como 'interpretación' *(Auslegung)*— al que pertenece, son *a priori,* pues se dan en el nivel de la existenciariedad que le es peculiar a la estructura *Dasein.* Por eso, que pertenezca al comportamiento del *Dasein* no tiene en absoluto nada que ver con que sea algo meramente subjetivo, porque sencillamente la estructura *Dasein* es previa ontológicamente a la constitución del sujeto como tal. Por lo mismo, tampoco es algo explícito o una cualidad óntica que se dé en un nivel de existencia material. Como veremos, el *como* apofántico de la proposición se deriva del *como* hermenéutico ontológico, que alude al movimiento mismo del ser. Esta estructura *a priori* del algo *como* algo es, dirá Heidegger, aquello desde lo que «nuestro ser se encuentra orientado a las cosas y a los hombres» (ib.).

La mostración del logos está determinada en su significación por dicha apertura del comprender originario. Esta interpretación originaria se construye, como tendremos ocasión de analizar más adelante, desde la relación de uso con las cosas, pues es a partir del 'para qué' *(Wozu)* de la utilización de la cosa cuando se descubre ésta en primer término. Nosotros vivimos siempre ya en esta 'apertura' *(Aufschluss)* sobre la cosa; una apertura que remite al *para qué* desde el que se construye su 'significar primario' *(primär Bedeuten)*. Así el ente del que se habla es tenido siempre ya 'en una interpretación' *(in eine Deutung gestellt)*, es ya 'significado' *(be-deutet)*: «Todo tener ante sí y percibir cosas se sostiene en esta apertura a la que se debe un significar primario desde el para qué. Todo tener ante sí y percibir algo es en sí mismo un "tener" algo como algo» (*L*, 144).

Hay, pues, un horizonte antepredicativo, de significación disponible que posibilita la apertura del hombre al mundo, su *poder-ser*. Encontrarse ya comprendiendo del *Dasein* significa ser-en-el-mundo. La significación y la inteligibilidad, pues, brotan de la esfera del *Dasein*, del suelo de la vida. Por eso las palabras adquieren una significación, y no por una Razón ajena al cambio y a las vivencias que se articulan en el *Dasein* (*L*, 151-153).[10]

3.4. *Como* hermenéutico, interpretación, sentido

La estructura del *como* hermenéutico sobre la que descansa el significar primario que comprende, hace posible la apertura del *Dasein* al mundo. Apertura que es un 'descubrimiento' *(Entdeckung)* según el cual «el ente 'está presente' *(ist anwesend)* como ente». (*L*, 150). Con lo que dicha estructura constituye el momento en que se produce la significación y así la apertura. Por tanto, es el espacio de construcción originaria de la significación, el lugar del sentido. La construcción del significar primario es previa ontológicamente a las cosas particulares y a los conceptos generales (ib.). La significación que es producida no es una significación como pueda serlo la de una palabra. A esta significación primaria no llega, por así decirlo, la palabra como tal, sino que se cierra téticamente a ella.[11] La

10 Cfr. Ndumba (1988), pp. 87-88.
11 Cfr. Kapferer (1984), p. 51.

universalidad del sentido está ahora enraizada en la facticidad del *Dasein,* ya no es patrimonio de una esfera ideal ajena a la existencia. La palabra ya no adquiere la significación por un acto de conciencia. Hay, pues, una apertura originaria, que no es expresable —cuya estructura fundamental es el *como* hermenéutico— de donde brotan originariamente las significaciones.

El *como* es la estructura que constituye la 'comprensión' *(Verstehen),* cuyas dos modalidades, 'interpretación' *(Auslegung)* y 'proposición' *(Aussage),* se corresponden con las estructuras *como* hermenéutico y *como* apofántico, respectivamente. Para decirlo de otro modo, interpretación y proposición enunciativa son dos modalidades del comprender, o lo que es lo mismo, dos concreciones de la *Als-Struktur.* La interpretación pertenece al nivel *a priori* de la existenciariedad, mientras que la proposición lo es al de la existencia material del ser ante los ojos. La interpretación es el 'desarrollo' *(Ausbildung)* del comprender, el movimiento que desarrolla la comprensión: «En cuanto comprender, el *Dasein* proyecta su ser sobre posibilidades. [...] La interpretación es [...] el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender» (*SZ,* 197). Sólo cuando comprendemos, algo se abre como tal (*SZ,* 198). La interpretación no es algo distinto de la comprensión, sino ella misma, pues en la interpretación «el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido» (*SZ,* 197), actuando así como poder de revelación o de apertura. La comprensión, que se realiza como interpretación, «es la originaria revelación del mundo» y constituye el acceso del *Dasein* a sí mismo.[12]

«Lo comprendido expresamente tiene la estructura del algo como algo» (*SZ,* 198). Comprender explícitamente un ente es ex-plicitarlo en su *para qué.* La forma primaria de toda interpretación consiste en que algo dirija «la palabra a partir de su *como,* el 'dirigir la palabra algo como algo' *(Ansprechen von etwas als etwas)*». Mediante esta interpretación articuladora se manifiesta el *para qué* de una cosa; así es posible comprender la cosa en tanto que es. En este hacer patente del *para qué* se hace expresa la significación de la cosa, como dice Heidegger, la significación 'viene a la palabra' *(kommt zur Wort)*» (*PGZ,* 360). Por tanto, todo ente intramundano es susceptible de ser aprehendido como esto o aquello, como mesa, libro, etc.,

12 Cfr. Kelkel (1980), p. 254.

en tanto que es objeto de una comprensión explícita articulada mediante el *como* apofántico. Así pues, la estructura *como,* en su duplicidad, determina todo ente comprendido y lleva a cabo la interpretación como tal. En consecuencia, es de dicha estructura existenciaria de donde surgen sentido y significación.

La construcción de significación, que es el momento del *como* hermenéutico, constituye, por tanto, la estructura fundamental de la comprensión que se dice como interpretación. El *Dasein* está constituido esencialmente por la estructura del comprender y «en tanto que comprende vive en el mundo». En la *Als-Struktur,* que como constitutiva del *Dasein* es trascendental, se da el ensamble de hombre y mundo.[13] Aunque más adelante tendremos ocasión de exponer esta afirmación en toda su potencialidad, queremos indicar ahora que *ser-en-el-mundo* indica la radical facticidad del significar primario que tiene lugar como comprensión, y mienta, por ello, la pertenencia originaria del *Dasein* al sentido *(ser-en-el-sentido).* La significación tiene su raíz en el suelo de la vida porque el *como* hermenéutico es la estructura de un comportamiento del *Dasein* (*L,* 146, 160): «Porque el *Dasein* es en su ser mismo 'significante' *(bedeutend),* vive en significaciones y se puede expresar como tal». (*L,* 151). Así pues, en Heidegger, la transcendentalidad está esencialmente vinculada a la existenciariedad, a la facticidad. *Dasein* —estado de abierto[14] del *Dasein*— y sentido —estado de abierto del sentido— se corresponden esencialmente.[15]

El comprender y el 'estado de ánimo' *(Befindlichkeit)* arrojan al *Dasein* a su 'Ahí' *(Da),* a su estado de abierto (*SZ,* 179-180), que es articulado, junto con estas estructuras existenciarias, por aquello que las determina y que funda la articulación como tal: el habla. Estar arrojado significa, por tanto, estar arrojado en el mundo del sentido.[16] El *Dasein* no puede saber nada sobre el por qué de esta apertura producida existenciariamente y no puede saberlo «porque las posibilidades de 'abrir' *(Erschliessen)* de que dispone el 'conocimiento' *(Erkennen)* se quedan demasiado cortas frente al original abrir que es peculiar de los 'sentimientos' *(Stimmungen),* en los cuales el *Dasein* es colocado ante su ser como Ahí» (*SZ,* 179).

---

13 Cfr. Hufnagel (1979), p. 154.
14 *Erschlossenheit.*
15 Cfr. Hufnagel (1979), pp. 155 y 158.
16 Cfr. Greisch (1987), p. 55.

Según Heidegger, para que la interpretación tenga lugar no es necesario que se dé bajo la forma de la 'proposición enunciativa' *(Aussage)*. Y no lo es, porque la interpretación, en tanto que articulación de lo comprendido, «es anterior a toda proposición temática sobre ello» (*SZ*, 198). La estructura *como* interviene en nuestra percepción cotidiana de las cosas, es más, dicha percepción no puede darse sin el concurso de esta estructura trascendental. «Todo simple ver antepredicativamente lo a la mano es ya en sí mismo interpretativo-comprensor»,[17] sin que sea necesario expresar lo interpretado en una 'proposición determinativa' *(bestimmende Aussage)* (ib.).

Así pues, Heidegger nos habla de un 'percibir' *(Wahrnehmen)* antepredicativo, que es el que se da ontológicamente antes de la proposición, de la enunciación verbal. En la medida en que la percepción antepredicativa es en todo caso percepción articulada interpretativamente, por tanto significada, no es posible afirmar la existencia de percepciones puras; la percepción siempre es interpretativo-comprensora (*SZ*, 199). De ahí que la percepción pura equivalga a un no comprender. No es posible percibir un ente intramundano separándolo de su contexto significativo, desligándolo de su mundo, arrancándolo de su pertenencia a un complejo de utensilios, aislándolo en su pura sustancialidad *(Vorhandenheit)*, reduciéndolo, en fin, a la pura exterioridad a la manera cartesiana *(res extensa)*.[18] Las cosas no se nos dan al margen de su significado. La interpretación del comprender no consiste en recubrir los datos puros o los entes desnudos con una significación subsistente ni tampoco en pegar sobre ellos un valor (ib.). «Todo ente disponible que nos encontramos en el interior del mundo [...] se inscribe ya siempre en un universo significante».[19] Y ese universo significante, que va con él, constituye la pre-comprensión de esa comprensión.

3.5. *Vor-* y *Als-Struktur*

Para Heidegger la interpretación no es algo que se produzca libre de todo supuesto, sino que presupone siempre una precomprensión de la

17 «Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend.»

18 Cfr. Kelkel (1980), p. 256.

19 Kelkel (1980), p. 257.

cosa: «Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto» (*SZ,* 200). Supuesto, comprensión previa, sin la cual la interpretación no puede efectuarse. Hay pues algo previo a la *Als-Struktur,* esto es la 'estructura de la precomprensión' *(Vor-Struktur)* en la que aquélla se funda. Sin embargo, no hay que concebir dichas estructuras —pertenecientes ambas al nivel antepredicativo de la comprensión e interpretación— como dos instancias separables, sino que ambas configuran un fenómeno unitario: la interpretación es siempre 'interpretación comprensora' *(verstehende Auslegung).*

Así pues, la interpretación de algo como algo encuentra su fundamento esencial en la *Vor-Struktur,* que se configura como el horizonte del 'tener, el ver y el concebir previos' *(Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff).* Éstos son momentos constitutivos de la interpretación. Por tanto, el horizonte de la *Vor-Struktur* constituye originariamente a la interpretación *(Als-Struktur).* Ésta siempre se efectúa desde un 'punto de partida' *(Vorhabe).* La operación por la que algo ya comprendido, pero que aún no ha sido explícitamente aprehendido como tal, deviene algo apropiado en la interpretación, se realiza apoyándose en una 'pre-visión' *(Vorsicht)* que da a lo ya adquirido un sentido determinado. Así la cosa comprendida deviene concebible, es decir, algo que es posible aprehender conceptualmente. Para que la interpretación sea completa requiere una conceptualidad, es decir, una 'preconcepción' *(Vorgriff)* que anticipe el sentido del ente encontrado (*SZ,* 208).[20] El ver y el concebir previos hacen posible que la interpretación devenga temática o expresa *(ausdrücklich),*[21] es decir, permiten que el *como* hermenéutico llegue a ser *como* apofántico, que lo antepredicativo se concrete como predicativo. Esto es importante porque mediante esta estructura del *como* Heidegger piensa el *movimiento de desocultación* del ser en el ente.

Así pues, el comprender posibilita la constitución de sentido, cuya estructura hunde sus raíces en la estructura existenciaria del *Dasein,* en el comprender interpretativo (*SZ,* 204). Puede afirmarse, entonces, que la reflexión de Heidegger en este contexto es trascendental, porque pregunta por las condiciones de posibilidad de la diferenciación de sentido que

20 Cfr. Kelkel (1980), p. 258.
21 Cfr. Hufnagel (1979), p. 156-157.

supone la articulación de la proposición y la interpretación, o, lo que es lo mismo, del *como* hermenéutico y del *como* apofántico.[22] Por tanto dichas estructuras del comprender —ontológico y óntico respectivamente—, constituyen la doble apertura de sentido que se da en el *Dasein,* las dos dimensiones, óntica y ontológica, en que se articula el sentido como tal. Entre ambas se da una relación de fundamentación de lo ontológico a lo óntico. La tríada del 'tener, ver y concebir previos' *(Vor-Struktur),* constituye —como la *Als-Struktur* en su doble modalidad— distintos momentos de articulación del sentido.

Hemos dicho que el comprender gesta el sentido, pero, para Heidegger, esto es tan decisivo como que al comprender le es inherente la estructura existenciaria del sentido. Esto es evidentemente un círculo. Se trata de lo que él llama «círculo hermenéutico». El círculo del sentido es la expresión existenciaria de la estructura de la precomprensión peculiar del *Dasein* (*SZ,* 203). Esta estructura representa la fuerza de la trascendencia del *Dasein,* a partir de la cual se dan las concreciones primaria y secundaria del sentido, que fundamenta al *Dasein.*

La *Vor-* y la *Als-Struktur* convergen en el concepto de 'proyecto' *(Entwurf)* o 'comprender' *(Verstehen)* (*SZ,* 200-201). La conexión de ambas estructuras trascendentales significa que «el *Dasein* y el aspecto del objeto se ensamblan en el concepto de sentido». Ensamblaje que se refiere a esta circularidad originaria, que «precede cada apertura de sentido particular», y que hace posible superar la concepción tradicional sujeto-objeto del conocimiento, mostrándonos su pertenencia recíproca.[23] La noción de «círculo hermenéutico» —sin el cual no habría *Dasein* ni mundo— quiere decir, entonces, que «antes de cualquier acto explícito de conocimiento [expresado proposicionalmente], antes de cualquier reconocimiento de algo como algo, el conociente y lo conocido ya se pertenecen recíprocamente: lo conocido está ya dentro del horizonte del conociente, pero sólo porque el conociente está dentro del mundo que lo conocido codetermina».[24]

Heidegger define el sentido «como la armazón existenciario-formal del estado de abierto inherente al comprender» (*SZ,* 201). Cuando un ente es

22 Cfr. Hufnagel (1979), p. 151.
23 Hufnagel (1979), p. 160.
24 Vattimo (1986), p. 25.

comprendido, es decir, desde el momento en que algo es percibido como esto o aquello, decimos que tiene sentido, y lo tiene para mí. En dicha percepción, lo comprendido es el ente o el ser, no el sentido. De la misma forma, el que tiene sentido o carece de él no es la cosa sino el *Dasein.* Por tanto, el sentido no es una categoría objetiva, no es una propiedad que pertenezca a la cosa. «El sentido es un existenciario del *Dasein,* no una peculiaridad que está adherida a los entes, se halle "tras" de ellos o flote como un "reino intermedio" no se sabe dónde» (ib.). Que una cosa tenga sentido quiere decir que ha devenido accesible en su ser, que ha sido apropiada en la comprensión del *Dasein.* Por eso dice: cuando «preguntamos por el sentido del ser no se vuelve la investigación más profunda, ni cavila sobre nada que esté tras del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto entra en la comprensibilidad del *Dasein*» (*SZ,* 202). El sentido, a la vez, es el horizonte de la comprensión de una cosa sin que sea explícitamente tematizado como tal: «Sentido es el sobre el fondo de que *(Worauf-hin),* estructurado por el tener, el ver y el concebir previos, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo» (*SZ,* 201). Por tanto el sentido es «el a través por el que toda cosa deviene comprensible».[25] Lo que el círculo hermenéutico significa es precisamente esto, que el sentido no es sólo el horizonte de inteligibilidad de algo, sino que es, a la vez, lo que puede ser articulado, lo articulable en el movimiento de apertura de la comprensión; que es el ser mismo como sentido el que irrumpe en la comprensión del *Dasein.* De ahí que Heidegger pueda afirmar sin contradecirse: «Sentido es aquello en lo que se tiene la comprensibilidad de algo. A lo que es articulable en el abrir comprensor le llamamos sentido»[26] (ib.).

3.6. Estructura ontológica de la proposición

En el epígrafe anterior llegamos a la conclusión de que el sentido era articulado por la interpretación comprensora, que tenía lugar en un nivel anterior a la predicación como tal. El sentido es, pues, aquello, estructurado por la *Vor-Struktur,* a partir de lo cual algo es comprendido como

25 Kelkel (1980), p. 261.

26 «Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschliessen artikulierbar ist, nennen wir Sinn.»

algo (*SZ,* pár. 32). Por tanto, el sentido está arraigado en la interpretación comprensora, y así, en la existenciariedad del *Dasein;* ya no es sin más el contenido de una proposición —contenido del juicio (*SZ,* 207)— como fue defendido en los escritos de 1914-1916. El sentido ya no resulta de un acto del pensar entendido como juzgar. Tampoco constituye una realidad subsistente que «entra "en" un juicio además del pronunciarlo» (*SZ,* 204),[27] sino que está arraigado en la existencia, es un «fenómeno existenciario» (*SZ,* 207). Con lo dicho Heidegger no niega que la proposición tenga un sentido, sino que lo tiene de manera *derivada* respecto del fenómeno originario de la interpretación primaria.

El sentido desde los *Prolegomena* ya no se determina por las categorías de significación ni por la estructura lógica del juicio.[28] Por eso la ausencia de palabras o de una proposición no significa la ausencia de interpretación. Antes bien, la proposición sólo es posible si previamente se ha dado la experiencia antepredicativa que es la interpretación primaria. La proposición constituye la explicitación de dicha interpretación, que es un captar originario; es producto de una modificación ontológica que consiste en la nivelación del *como* hermenéutico existenciario propio de la interpretación primaria. Esta nivelación es un olvido: en la determinación de la proposición en la que el ente es dado como esto o aquello, se olvida el conjunto de utensilios al que pertenecía, se arranca del mundo del que formaba parte y del que recibía sus posibilidades de articulación. Por la proposición se da una reducción del *como* hermenéutico al nivel del *como* de la determinación de lo ante los ojos (apofántico). Así pues, el momento *hermenéutico* precede ontológicamente al apofántico de la proposición, por lo que hay que buscar la procedencia de éste en aquél (*SZ,* 209-210).[29]

A la luz de las precedentes consideraciones el análisis de la proposición resulta revelador. La proposición es un fenómeno unitario —Heidegger la

27 Heidegger a propósito de esto cuestiona «la hoy predominante teoría del juicio, una teoría que se orienta por el fenómeno del "valer"», con lo que se evidencia la crítica a su habilitación. Este fenómeno, «que desde Lotze se gusta de tomar por un "fenómeno primitivo" e irreductible, [sólo debe] este papel a su oscuridad ontológica». Heidegger no acepta este concepto de validez, cuya significación se compone de tres acepciones: *a*) como ser ideal; *b*) como objetividad; *c*) como validez universal (*SZ,* 207).

28 Cfr. Kapferer (1984), p. 64.

29 Cfr. Kelkel (1980), pp. 276-278.

define como una indicación determinante comunicativamente[30] (*SZ,* 208)— que puede ser analizado desde los tres aspectos que la constituyen. Así, su significado primario es el de 'indicación' *(Aufzeigung)* del ente del que habla —no es una mera representación de él—. Esta significación guarda el sentido primitivo de logos como apófansis: permitir ver los entes por sí mismos en el modo del 'ser a la mano' *(Zuhandenheit).* Esto quiere decir que el *como* hermenéutico y el *como* apofántico no son dos, sino la misma *Als-Struktur,* que constituye la raíz ontológica de éste.

La proposición como 'predicación' *(Prädikation)* tiene su fundamento en la indicación, y es dentro de ella de donde brotan sujeto y predicado. El 'determinar' *(Bestimmen)* que es la predicación —el sujeto es determinado por el predicado— se deriva, pues, de la indicación. Este determinar no descubre primariamente el ente, sino que lo oculta. Por último, la proposición como 'comunicación' *(Mitteilung)* «es un co-permitir ver lo indicado en el modo del determinar» (*SZ,* 205-206). La proposición, que es la articulación secundaria del sentido, está constituida por estos tres momentos inseparables que aluden, respectivamente, a la mostración, a la determinación y a la comunicación del sentido.[31] Estas dos últimas son posibles porque se da la primera de ellas. La articulación secundaria o predicativa del sentido presupone siempre la articulación primaria o antepredicativa. Si esto es así, podemos afirmar que el momento de la mostración del sentido *(apophansis)* es el momento en que el *como* hermenéutico se nivela en el *como* apofántico. Ello expresa el movimiento ontológico por el que el ser se da en el ente.

La proposición, como modo derivado de la interpretación en general, tiene necesariamente sus fundamentos existenciarios en el tener, el ver y el concebir previos (*SZ,* 208). Así, «la proposición indica fundándose en lo ya abierto en el comprender [...]. El formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre ya por base el ser-en-el-mundo». Lo ya abierto es un tener previo que es indicado por la proposición en el modo del determinar. La proposición necesita además un ver previo del que se extraiga «el predicado encerrado tácitamente en el ente y que se trata de destacar y

30 «mitteilend bestimmende Aufzeigung.»
31 Cfr. Greisch (1987), pp. 47 y 63.

atribuir. A la proposición [...] es inherente [...] una articulación significativa de lo indicado». También es necesaria, para formular una proposición, la participación del concebir previo, de una conceptualidad determinada (ib.).

Tal es el resultado del análisis ontológico que Heidegger hace de la proposición, análisis distinto al que realiza la «logística», interesada únicamente en convertir a la proposición en un objeto de cálculo. La exégesis ontológica reconoce que la lógica del logos tiene sus raíces en la analítica existenciaria del *Dasein,* y acusa a la exégesis tradicional de insuficiente desde el punto de vista ontológico. Para él, la cópula, el *es,* no es una unión de nada, sino que «es algo que entra en el conjunto de problemas de la analítica existenciaria», pues «las proposiciones y la comprensión del ser son posibilidades existenciarias del ser del *Dasein* mismo» (*SZ,* 212-213). La lógica tradicional, apoyándose en dicha interpretación restringida del logos, ha concebido la proposición como el lugar de la verdad, y así ha olvidado la dimensión antepredicativa, que es la dimensión originaria de la *alétheia.* Este olvido es el olvido del sentido del ser mismo. La verdad de la proposición se deriva ontológicamente de la verdad originaria, de la verdad del ser. La proposición dice lo verdadero, porque lo verdadero existe previamente a la constitución predicativa de la proposición; lo verdadero se da en esta dimensión antepredicativa como lo desvelado. De ahí que Heidegger afirme: «[...] la verdad es el desvelamiento del ente por el cual cobra 'presencia' *(west)* una 'apertura' *(Offenheit)*» (*W,* 86). Por tanto, el *como* hermenéutico, la articulación primaria del sentido, constituye la dimensión de la verdad originaria. La proposición encuentra su fundamento en la apertura originaria que se da en el *Dasein* (*L,* 152), en la apertura ontológica del *Da* ('Ahí'). Por lo que, en última instancia, «la "lógica" del logos está enraizada en la existenciariedad del *Dasein*» (*SZ,* 212). Con ello se invierte la conexión tradicional, apareciendo la verdad como el lugar de la proposición y así la condición de posibilidad ontológica del ser verdadero o falso de las proposiciones. La verdad lógica o proposicional se funda en la verdad ontológica. La proposición tiene la estructura *como* porque está fundada en la apertura del ente del que habla, en un ser-ya-cabe-lo que se muestra (*L,* 153). El conocimiento óntico, expresado en la proposición, puede adecuarse al objeto sólo porque previamente se ha dado una manifestación de ese objeto *como* ente, sólo porque este ente-objeto se ha manifestado previamente como ente en tanto que ente, es

decir, «cuando se conoce la constitución de su ser» (*KPM,* 22). Por tanto, la determinabilidad óntica de los objetos tiene que ajustarse al conocimiento ontológico. La verdad óntica sólo es posible sobre la base de la verdad ontológica, es decir, sobre la revelación de la constitución del ser del ente. Heidegger se muestra tajante al respecto cuando dice: «El conocimiento óntico por sí solo no puede nunca conformarse "según" los objetos *("nach" den Gegenstände sich richten),* ya que sin el conocimiento ontológico carece de posible dirección, de un hacia qué» (ib.). Existe, pues, una determinación trascendental —producida por una comprensión previa del ser (*KPM,* 21)— que hace posible que la predicación óntica pueda darse como tal (*KPM,* 175). Dicha comprensión previa constituye la concreción primaria del sentido que funda su articulación secundaria como proposición. Por eso, «la proposición sólo puede ser verdadera, descubrir, porque puede también ocultar, esto es porque ella se encuentra *qua proposición a priori* en el *como*» (*L,* 135). Al mostrar el ente del que habla, la proposición oculta su procedencia ontológica. La estructura del 'determinar' *(Bestimmen),* que es la proposición, es un fenómeno derivado del *como* hermenéutico. Por su condición de ser derivado del descubrir primario, el determinar de la proposición no tiene una relación originaria con el ente. Y ésta es la razón por la que este determinar secundario no puede hacer propiamente la pregunta por el ser (*L,* 160), y por lo que la lógica tradicional no puede pensar el sentido del ser como tal. La articulación del sentido del ser se dice en la estructura (existenciaria) del *como,* según la doble modalidad óntico-ontológica apofántica (proposición) y hermenéutica (interpretación).[32]

32 Cfr. Kapferer (1984), p. 51, y Hufnagel (1979), p. 151.

CAPÍTULO 4
LA ESENCIA DEL LENGUAJE

4.1. Fenomenología del habla

La pregunta que guía el desarrollo de este capítulo es: ¿cómo se articula la concreción primaria del sentido toda vez que ésta se realiza en una dimensión antepredicativa? Sabemos que la concreción secundaria de sentido se efectúa en la proposición, en el lenguaje. Y también que dicha articulación primaria es ocultada por el lenguaje como tal. Todo ello nos conduce a la pregunta por la esencia del lenguaje, y ésta a la dimensión de la «estructura apriorística del 'habla' *(Rede)*». La esencia del lenguaje designa, pues, su dimensión ontológica.

Cuando nos referimos al habla, queriendo pensar en ella la esencia del lenguaje, no nos estamos refiriendo al cotidiano acto de hablar; el habla no es nada ante los ojos, sino que es «lenguaje existenciario» (*SZ,* 214). Pensar el habla de este modo significa tomarla como una dimensión trascendental-ontológica referida al *Dasein* (*SZ,* 219-220). Así se comprende mejor por qué la esencia del hombre se determina desde la esencia del lenguaje y por qué desde los griegos se define aquélla con la expresión *zoon logon ejon:* «El hombre se manifiesta como un ente que habla». Este habla no quiere decir, como señala Heidegger, fonación (*SZ,* 219), sino que se refiere al fenómeno del sentido, al fenómeno de la articulación originaria de la significación (*SZ,* 220-221). Todo ello indica que hay que considerar el habla como el fenómeno originario del logos. Lo que significa, en primer lugar, que la comprensión filosófica que identifica el logos con la proposición es una comprensión derivada de dicho fenómeno originario.

A ello se refiere Heidegger cuando señala que el habla «sirve de base a la interpretación y a la proposición» (*SZ,* 214). El sentido de la proposición (articulación secundaria) es un fenómeno derivado del sentido que se da como «lo articulable» en el habla (articulación primaria) (ib.). Habla e interpretación se dan a la vez, pues «el habla es la articulación significativa de la comprensibilidad» (*SZ,* 216). Por tanto, el *como* hermenéutico, como estructura de la interpretación, y el habla se dan en el mismo nivel de originariedad, en el ámbito de la construcción primaria del sentido.

1. El habla es una estructura que articula significativamente la comprensibilidad del *Dasein* y, en ese sentido, es algo constitutivo de su existencia, porque «contribuye a constituir el estado de abierto del ser en el mundo» (*SZ,* 214). Articular la comprensión quiere decir que el *Dasein* se apropia explícitamente su poder-ser, que mediante el habla se apropia su estructura como existente. La existencia, como «movimiento-hacia sí fuera de sí», es inseparable de fijar el sentido.[1] Lo que quiere decir que el habla constituye uno de los momentos estructurales de la existencia.

Como ya sabemos, la interpretación y la proposición son modalidades de la comprensión, y ésta nos remite al estado de abierto del *Dasein.* En ese sentido, estas modalidades pertenecen a la constitución del ser-en-el-mundo. Por el encontrarse el *Dasein* se conoce como siendo en el mundo. Este sentimiento de la situación se articula y manifiesta como habla, al igual que las otras estructuras existenciarias.[2] En tanto que funda la articulación de la comprensión, el habla es un existenciario como lo son la comprensión y el encontrarse. Por tanto, su lugar ontológico como fenómeno está en la constitución existenciaria del estado de abierto del *Dasein.* El habla constituye significativamente dicho estado de abierto (ib.) y así articula el sentido, de ahí que sea cooriginaria al encontrarse y comprender: «La comprensibilidad encontrándose del ser en el mundo se expresa como habla.[3] De este modo, el todo de significación obtiene la palabra» (ib.). Con ello Heidegger rechaza absolutamente la concepción de la subsistencia del sentido que había defendido hasta el trabajo sobre Duns Scoto: «[En tanto que el *Dasein*] habla, se expresa, es hablante, es como

1 Cfr. Tauxe (1971), pp. 184-185 y 197.
2 Tauxe (1971), p. 188.
3 «spricht sich als Rede aus.»

hablante aquel que abre descubriendo dejando ver, es comprensible que haya algo como palabras que tienen significación. No es que hubiera vocablos y que con el tiempo éstos fueran provistos de significaciones, sino al revés, lo primario es el ser en el mundo, esto es el comprender encontrándose y el ser en un plexo de significaciones [...]. Los vocablos no reciben significaciones, sino al revés, las significaciones son expresadas en vocablos» (*PGZ,* 287). Ésta es la razón por la que Heidegger critica la no originariedad de la procedencia de las «categorías de la significación» (*SZ,* 220), pues éstas no surgen de los fenómenos mismos, sino de acuerdo «a una determinada forma declarativa, a la proposición teórica. Todas las categorías gramaticales surgen de una determinada teoría del lenguaje, de la teoría del logos como teoría de la proposición, esto es, de la "lógica"» (*PGZ,* 344). La lógica del logos como proposición no es originaria porque «se funda en la ontología de lo ante los ojos» (*SZ,* 220), sino que obtiene su fundamento del fenómeno originario del logos. Es pues necesario elaborar una lógica más originaria que considere este fenómeno. En esa línea se sitúa precisamente la pregunta por «la fundamental estructura apriorística del habla» (ib.). Heidegger, preguntando por el sentido del ser, lo hace por la comprensión del logos como habla. Pues, para él «el auténtico camino es que se retroceda detrás de las categorías y formas gramaticales y se intente determinar el sentido a partir de los fenómenos mismos» (*PGZ,* 344). La determinación del fenómeno existenciario que es el habla es, según él, tarea de una «lógica científica», cuyo objeto es «la elaboración de las posibilidades y modos de la interpretación, de los fundamentos y formas de la conceptualidad fundada en ellos. Una tal lógica científica no es otra cosa que una fenomenología del habla,[4] esto es, del logos» (*PGZ,* 364). Ésta es la lógica capaz de liberar el logos de los prejuicios de la logística,[5] y así de «emancipar la gramática de la lógica» (*SZ,* 220).

2. Para elaborar una «lógica científica», esto es, para alcanzar una «comprensión positiva» del fenómeno del habla, es menester preguntar por las formas de la conceptualidad fundada en la interpretación, o lo que es lo mismo, por «las formas fundamentales de una plausible articulación significativa de lo comprensible» (ib.). Esta articulación significativa origi-

4 Podemos encontrar un desarrollo temático de dicha fenomenología en el capítulo quinto de *Ser y tiempo.*

5 *PGZ,* 364, y *SZ,* 214.

naria, que se constituye como habla, antecede ontológicamente a la articulación significativa secundaria de la proposición y a los entes intramundanos expresados en ella. Por tanto, el habla se muestra como la primaria concreción del sentido, mientras que su articulación secundaria se efectúa en la proposición.

Los elementos que componen el sentido son las significaciones. Éstas procuran la articulación del habla como tal, formando un todo de significación. El sentido es, según esto, «lo articulable en la interpretación, o más originariamente ya en el habla» (*SZ,* 214). Y lo articulado en dicha articulación es el todo de significación. Éste se puede descomponer en significaciones, que son entonces «lo articulado de lo articulable», y, por ello, «algo con sentido» (ib.). Así, se da una relación de fundación recíproca entre sentido y significaciones; desde el punto de vista de las significaciones, éstas son los componentes del sentido, aquello que hace posible su articulación como tal, y desde el punto de vista del sentido, éste se revela como aquella totalidad o todo significante que pueden construir las significaciones, esto es, como lo articulable.[6] Así pues, la concreción originaria de significaciones y el sentido, pertenece a la dimensión antepredicativa del habla —y así al comprender, en tanto que ésta es la articulación de la comprensibilidad.

Llegados a este punto estamos en condiciones de afirmar que la lógica del logos originario está enraizada en la existenciariedad del *Dasein.* El problema de elucidar la «articulación significativa de lo comprensible», es decir, la articulación primaria de sentido, nos conduce, en primer término, a reconocer que una «teoría de la significación» es posible sólo sobre la base de una fenomenología de la significación,[7] y a que, en este sentido, debe renunciarse a la «filosofía del lenguaje» en favor de una investigación filosófica de las «cosas mismas». En esa medida el *lugar* ontológico del fenómeno originario de la significación se localiza en el estado de abierto del *Dasein,* en su constitución existenciaria (*SZ,* 221). Como dijimos, el habla es inherente al estado de abierto, esto es, a la estructura esencial del *Dasein.* Según esto, la esencia del lenguaje entendida como habla nos revela que la aprioridad de ésta es radical facticidad, puesto que el habla, que

6 Cfr. Kelkel (1980), pp. 292-293.
7 Cfr. Greisch (1987), p. 54.

se dice como un «apriori del sujeto fáctico», es un ingrediente constitutivo fundamental de «la facticidad del *Dasein*».[8] Así pues a la logicidad consustancial a la teoría de la significación inspirada en Husserl, Heidegger opone la facticidad[9] de la fenomenología de la significación. Frente a la intemporalidad del sentido de la primera, el autor de *Ser y tiempo* lo piensa indisolublemente ligado a la individualidad e irrepetibilidad de lo temporal, a la existencia concreta. Por eso su fenomenología es propiamente, como él dice, hermenéutica, es decir, una «analítica de la de la existencia» (*SZ,* 51).

4.2. Comprensión del ser y habla

En páginas anteriores (cfr. 2.3) hemos mostrado cómo eso que llamamos sentido de la comprensión ontológica no es otra cosa que la esencial referencia del pensar al ser y que esta referencia se construye como comprensión. Ésta constituye como tal la patentización o apertura del ser, o lo que es lo mismo, su esencialización. Y es esta apertura ontológica lo que constituye propiamente el sentido. El sentido alude, pues, a la totalidad del ente, es algo que no se reduce a la objetividad como tal, sino que pertenece también desde el punto de vista de su procedencia esencial al elemento de la posibilidad, al fenómeno que es la esencia. El fenómeno preobjetivo de la apertura del ser, que constituye la concreción originaria del sentido, es el mismo fenómeno de la existencia que es el *Dasein.* La trascendencia es, entonces, radical facticidad. Y este fenómeno apriori de la facticidad (*L,* 414) indica la procedencia esencial del sentido. Tal vez ahora se comprenda mejor por qué la hermenéutica del *Dasein,* que es la tarea de la analítica existenciaria, se plantea como una necesidad desde la conclusión del escrito de 1915 bajo diversas figuras, aunque sea más tarde en *Ser y tiempo,* y sobre todo, en los *Prolegomena,* cuando se haga explícita como tal. Por eso, para nosotros, la respuesta a la pregunta ¿qué significa una hermenéutica del *Dasein*?, no puede ser otra, desde la perspectiva que planteamos, que una interpretación de esta dimensión apriorística de la

8 En el párr. 44 de *Ser y tiempo* se dice que «la facticidad del *Dasein*» es «lo apriori del sujeto fáctico», y que *Dasein* significa «lo *apriori* de la *real* subjetividad».

9 Cfr. Grondin (1990), pp. 163-166.

apertura que se da en el Ahí —esto es, en la apertura— del *Dasein,* o lo que es lo mismo, una interpretación del 'fenómeno originario' *(Urphänomen)* de la esencia del lenguaje, que —siguiendo la terminología de la analítica existenciaria— denominamos habla: «El 'habla' *(Rede)* es el fundamento ontológico-existenciario del 'lenguaje' *(Sprache)*» (*SZ,* 213).

Habla y comprender son, según esto, igualmente originarios (ib.); ambos pertenecen al fenómeno de la apertura del ser, que constituye como tal el acaecer del desocultamiento. Por eso —dice Heidegger— la comprensibilidad y el Ahí (la apertura) del *Dasein* siempre se dan ya como un fenómeno articulado. «El habla es, por tanto, la articulación de la comprensibilidad» (*SZ,* 214), lo cual quiere decir que la apertura del ser acaece siempre con el habla.

Si nos preguntamos en qué consiste dicha apertura, queda aún más claro lo que queremos decir cuando hablamos de «referencia al ser». Porque esta referencia —que, según lo dicho, se sostiene y articula en el elemento del habla—, se establece con la apertura al *Dasein* del ente como ente, que es, precisamente, en lo que consiste dicha apertura. En último término, es esta referencia al ser lo que define el fenómeno mismo de la comprensión.

Dicha referencia ontológica es —como el propio Heidegger ha puesto de manifiesto— una 'referencia hermenéutica' *(hermeneutische Bezug)* (*US,* 125) de la esencia del hombre —esto es, del *Dasein*— al ser. Lo que quiere decir, en primer término, que no se trata de una relación en un nivel de existencia material, o según sus palabras, que esta referencia «no es un 'objeto del representar' *(Gegenstand des Vorstellens)*» (*US,* 126); en este sentido ella es una referencia invisible y es lo que el pensar de Heidegger quiere «localizar» en última instancia. La referencia de la que hablamos es «lo hermenéutico» (*US,* 136), aquello a partir de lo cual nuestro pensador quiere determinar la esencia de la interpretación como tal (*US,* 98). Esta interpretación —igual que la hermenéutica a que se refiere Heidegger, que se aproxima más a su sentido original— se trata de un asunto distinto al de la tradición filológica de, p. ej., Schleiermacher (*US,* 97). La esencia de la interpretación de la que habla Heidegger tiene que ver con el origen, con la aprioridad del sentido, en definitiva —como se mostrará— con el problema del desocultamiento, y, en esa medida, con el pensamiento de la verdad como *alétheia.*

La interpretación, como modo derivado de la comprensión, se encuentra en un nivel existenciario que constituye la dimensión que hace posible la proposición y la predicación como tales. En ese sentido, la interpretación se efectúa al mismo nivel de originariedad que el habla, haciendo posible —en tanto que articulación primaria del sentido— la articulación significativa secundaria que es la proposición.

Según esto, la referencia mentada se construye y sostiene en el habla. Por eso ésta es el elemento que constituye, en última instancia, lo que es hermenéutico, la referencia del *Dasein* al ser, siendo entonces lo hermenéutico la unidad esencial de ser y habla. Para Heidegger la destrucción de esta referencia esencial es la causa de nuestra incomprensión del lenguaje, mejor dicho, de la esencia del mismo (*EM,* 54); la causa de «la torcida relación, o falta de ella, entre la existencia actual y el lenguaje» (ib.). La referencia al ser está destruida y, en su lugar impera la referencia cotidiana o la científica. Y ello porque la determinación de la esencia del lenguaje está íntimamente ligada a la determinación del ser, a la pregunta por su sentido (*EM,* 55): «La determinación de la esencia del lenguaje, [...] se regula en todos los casos según las opiniones previas [...] acerca de la esencia del ente y de su aprehensión esencial. Pero la esencia y el ser hablan en el lenguaje» (*EM,* 57-58). Así pues, el problema de la referencia al ser y del habla revelan la conexión originaria de la esencialización del ser y de la esencia del lenguaje.

4.3. La diferencia ontológica como diferencia habla-lenguaje

1. El lenguaje, que como el ser, se nos aparece cotidianamente como lo que es comprensible de suyo, es, sin embargo, desde el punto de vista ontológico un completo enigma (*L,* 151). Cuando hablamos de la esencia del lenguaje nos referimos, precisamente, a su dimensión existenciaria, a su fundamento ontológico.

Aunque la cuestión de la diferencia ontológica se tematice como tal en *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Los problemas del fundamento de la fenomenología)* (1927),[10] y de hecho se utilice esta terminología por pri-

10 Esta lección de Marburgo supone «una nueva elaboración de la 3.ª sección de la primera parte de *Ser y tiempo*», que versa sobre la «temporalidad del ser» desde un nuevo punto de vista. Véase al respecto el epílogo del editor F.-W. von Herrmann, pp. 472-473.

mera vez en dicha obra (*GPh,* 23), esta cuestión está en la base de todos los análisis de Heidegger. Lo que la expresión «diferencia ontológica» dice es que el ser no es un ente, que el ser no es un predicado real. La diferencia se establece entonces como la diferencia entre ser y ente. Según esto, lo que se piensa en el problema de la diferencia ontológica es la pregunta por la articulación del ser, de sus modificaciones y de la unidad del concepto de ser a pesar de estas modificaciones.[11]

Hay dos niveles de articulación del ser o, mejor dicho, dos niveles a los que conduce la diferenciación del ser. Como hemos visto ésta se produce como tal antes de la proposición. Así tenemos, para Heidegger, dos figuraciones del ser: una, que es antepredicativa, y, otra, que es predicativa (semántica y sintáctica).[12] La segunda figuración es propia de la proposición, mientras que la figuración antepredicativa del ser tiene su patria en el 'habla viviente' *(lebendige Rede)* (*GPh,* 303). Esto, que aquí queda tan sólo indicado, será objeto de atención detallada más adelante. Por el momento señalar que, como puede adivinarse ya, para Heidegger lo decisivo se juega en esta dimensión de la figuración antepredicativa del ser, y es, por ello, como venimos diciendo, el objeto preferente de su investigación.

Así pues, identificamos dicha figuración antepredicativa con el 'habla' *(Rede),* y la figuración predicativa con el 'lenguaje' *(Sprache).* Por ello es por lo que Heidegger comprende el habla como «el fundamento ontológico-existenciario del lenguaje» (*SZ,* 213), porque aquélla es el *a priori* de éste. Así dice: «Hay lenguaje sólo porque hay habla, no al revés» (*PGZ,* 365). Para nosotros, la diferencia habla-lenguaje que, como vemos, tiene un carácter trascendental-fenomenológico, se muestra como la diferenciación misma del ser, o lo que es lo mismo, como la doble articulación (originaria y derivada) del sentido. Ello, obviamente, no se concibe, como puede desprenderse de lo dicho, como que las escisiones exhibidas se configuren como planos inconexos, sino que se dan, para decirlo metafóricamente, como un Pliegue de lo mismo. Este pliegue óntico-ontológico, que es la diferencia habla-lenguaje, es la expresión de la Diferencia misma. Así pues, la diferencia ontológica se dice como la diferencia habla-lenguaje, o más radicalmente expresado, la diferenciación ser-ente es la diferenciación del sentido como tal.

---

11 Cfr. Greisch (1987), pp. 68-71.
12 Cfr. Greisch (1987), p. 83.

El lenguaje, comprendido desde este punto de vista, se muestra como lo expresado del habla (*SZ,* 222), esto es, su manifestación externa. De este modo se refiere Heidegger a él cuando le llama «el estado de ex-presada del habla» (*SZ,* 214). Así como la proposición se vio como un derivado de la interpretación, así el lenguaje resulta un fenómeno derivado del habla. Pues ambos fenómenos —proposición y lenguaje, y habla e interpretación— se encuentran en una misma relación ontológica.

El tercer aspecto de la proposición, que era la 'comunicación' *(Mitteilung),* nos conduce, según Heidegger, al fenómeno del lenguaje (*SZ,* 213). «La comunicación es el habla que se expresa», por eso el lenguaje, que, decimos, es comunicación, «tiene sus raíces en la estructura existenciaria del estado de abierto del *Dasein*» (*SZ,* 223), ya que el habla es inherente a dicho estado. Cómo esta correlación óntico-ontológica sea posible se concreta si tenemos en cuenta la relación que el habla tiene con la proposición. Hemos dicho que el fenómeno del lenguaje es la comunicación, que es un aspecto de la proposición. El lenguaje no es algo distinto del habla, pero tampoco es ella misma, sino lo expresado del habla, el habla expresándose. Esto quiere decir que tiene que haber un aspecto de la proposición que esté enraizado en la originariedad del sentido. Éste es la 'mostración' *(Aufzeigung),* que es por eso, el *espacio* en que se da la nivelación del *como* hermenéutico del habla en el *como* apofántico de la proposición. Ese espacio es, para nosotros, el momento de la conexión óntico-ontológica —vale decir, el momento en el que el ser se da en el ente—. La estructura *como* es entonces, por así decirlo, el elemento que exhibe el pliegue óntico-ontológico a que nos hemos referido.

En este contexto podemos calificar el pensamiento de Heidegger como un intento por elucidar el acceso del sentido originario *(Rede)* al 'lenguaje' *(Sprache)* y viceversa, el intento de determinar el fenómeno de la constitución originaria del sentido que se articula como habla.

Al hablar de la diferencia ser-ente como diferencia *Rede-Sprache* se evidencia la *configuración intralingüística del ser.* Con ello se hace verdadero el dicho de Gadamer según el cual «el ser que puede ser comprendido es lenguaje».[13] La articulación del ser es siempre articulación de sentido y viceversa. Por eso hablar de sentido y de ser supone referirse necesaria-

13 Gadamer (1986), p. 478.

mente a un mismo fenómeno, tal es la articulación de sentido del ser. Por otra parte la diferencia habla-lenguaje hace pensable, para nosotros, la definición de Gadamer del «modo de ser especulativo del lenguaje», pues ser especulativo quiere decir, precisamente, distinguirse de sí mismo.[14]

2. Si se considera el lenguaje desde su pura exterioridad como una totalidad de palabras, entonces puede ser descompuesto y en esa medida encontrárnoslo como ente intramundano (*SZ,* 214). A pesar de ello, el lenguaje no se reduce a ser ante los ojos, porque, en tanto que es lo expresado del habla, alberga en sí una comprensión e interpretación, alberga un estado de interpretado que tampoco se reduce a ser ante los ojos, sino que su ser, como el del lenguaje, «es él mismo de la forma de ser del *Dasein*» (*SZ,* 223). Este estado de interpretado es lo que regula las posibilidades cotidianas del comprender. Al lenguaje, por tanto, le es inherente una comprensión del mundo abierto y del *Dasein:* «La comprensión que ya hay así en el fondo del estado de expreso [del lenguaje] concierne tanto al estado de abierto de los entes alcanzado y trasmitido en el caso, cuanto a la comprensión del ser y a las disponibles posibilidades y horizonte para una nueva interpretación y articulación conceptual, también del caso» (ib.). Así pues, el lenguaje se presenta como una posibilidad de ser del *Dasein,* por la que éste se toma a sí mismo como existente. De ahí que Heidegger plantee la elucidación del lenguaje a partir de su constitución: «Sólo hay expresión verbal —lenguaje— en tanto se da [el] dirigir la palabra, y tal dirigir la palabra algo como algo es sólo posible en tanto que se da interpretación, ésta sólo es posible en tanto hay comprender, y éste es sólo posible porque el *Dasein* tiene la estructura de ser del estado de descubierto,[15] esto es, está determinado como ser-en-el-mundo. Con esta

14 «El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. [...] Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación. [...] Ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia sino todo ente en cuanto que puede ser comprendido» (Gadamer, 1986, pp. 478-480).

15 Aquí se refiere al estado de abierto tal como se presenta en *SZ,* pues se está pensando en los fenómenos existenciarios del comprender, del encontrarse y del habla. Por tanto lo que en *PGZ* se denomina 'estado de descubierto' *(Entdeckheit)* se piensa en *SZ* bajo el concepto de 'estado de abierto' *(Erschlossenheit).* Esta variación terminológica ha sido reconocida con acierto por Peñalver (1989), p. 56.

conjunción de fenómenos particulares: 'dirigir la palabra' *(Ansprechen),* 'interpretar' *(Auslegen),* 'comprender' *(Verstehen),* 'ser descubierto' *(Entdecktsein),* 'ser-en' *(In-sein), Dasein* es definido a la vez el 'lenguaje' *(Sprache),* mejor dicho, se da el horizonte a partir del cual puede ser determinada y vista la esencia del lenguaje» (*PGZ,* 360). Si bien, como nos dice Heidegger, estas estructuras, aunque necesarias, no son suficientes para la estructura esencial del lenguaje (*PGZ,* 361). Lo que nos muestran es la raíz existenciaria de este fenómeno. Más adelante completaremos la determinación de su estructura. Ahora seguiremos con el nivel de caracterización que hemos emprendido en este epígrafe.

Perder de vista esta raíz existenciaria conduce a las consideraciones del lenguaje que lo piensan, como ya hemos mostrado, a partir de la idea de expresión, de forma simbólica, de la comunicación en forma de proposición, de la notificación de vivencias (*SZ,* 216). Para Heidegger lo decisivo no es esta forma de proceder de la ciencia del lenguaje, sino abordar el lenguaje desde un fundamento ontológico más originario. Para él «la teoría de la significación tiene sus raíces en la ontología del *Dasein*» (*SZ,* 220), por eso se debe pensar el lenguaje desde la estructura existenciaria-ontológica del habla (*SZ,* 216). Sólo así se captará en toda su significación por qué los griegos definieron al hombre como *zoon logon ejon,* un 'ser vivo' *(Lebewesen)* que puede hablar. «Significativamente los griegos no tenían ninguna palabra ni tampoco concepto para lenguaje, sino que comprendían desde un principio el lenguaje como habla, y habla unida inmediatamente con *zoon,* con la vida, sin un conocimiento exacto de su estructura, pero desde una experiencia primaria del hablar como un modo específico de ser del *Dasein*» (*PGZ,* 365; *SZ,* 219-220). Más tarde *reden* y *logos* derivaron su significado primitivo hasta llegar, finalmente, a la comprensión del logos como razón, y ésta como sentido del habla. Así, *hablar sobre* ha llegado a ser «mostrar el fundamento, fundamentar, dejar ver al ente en su procedencia y porqué» (*PGZ,* 365). La historia de esta evolución es la historia de un olvido fundamental: el olvido de la dimensión originaria del habla. Esta dimensión alude al sobre qué del habla *(das Beredete),* esto es, lo que está en el habla es abierto en ella sin necesitar ser conocido temáticamente (*PGZ,* 361). Igual que la proposición, el lenguaje —que es el aspecto de la comunicación de ésta— oculta su procedencia esencial. El lenguaje, que es la tematización derivada del habla, oculta dicha dimensión originaria del *sobre qué* del habla, de lo hablado en ella.

Así, se produce, una nivelación de 'lo hablado *en* el habla' *(das Beredete)* a 'lo hablado *por* ella' *(das Geredete).* Esta nivelación se corresponde con la de la 'interpretación' *(Auslegung)* en 'proposición' *(Aussage),* y considerado desde sus estructuras respectivas, del *como* hermenéutico en el *como* apofántico. Esta nivelación, que es un olvido, ha alimentado el desarrollo de la metafísica occidental, haciendo posible la reducción del sentido del ser en general al ser de lo ante los ojos, que es lo que la caracteriza, según Heidegger, como metafísica de la presencia (*SZ,* 225). Esta reducción se corresponde asimismo con la identificación del logos con la proposición, con lo que se olvida aquello en lo que ésta se funda, a saber, la apropiación originaria que se produce en el habla. Así se efectúa una nivelación del habla en el lenguaje, ocultación que supone, en suma, el olvido que la metafísica de la presencia ha posibilitado de la doble apertura óntico-ontológica que es el estado de abierto del *Dasein,* y con ella del habla y de su nivelación en el lenguaje.

Lo que la nivelación del habla en el lenguaje entraña, en última instancia, es una nivelación de la comprensión misma. Se da, pues, una comprensión cotidiana —de término medio— en la que lo que se comprende no es 'el ente sobre el que se habla' *(das Beredete),* sino que la comprensión queda fijada en 'lo hablado por ella' *(das Geredete)* como tal, una comprensión secundaria o derivada en la que no se da una apropiación de la cosa, sino una ocultación de ella: «El ser dicho, el dicho, la frase corriente son ahora la garantía de lo real y verdadero del habla y de su comprensión. El hablar ha perdido o no llegó a lograr nunca la primaria relación del ser relativamente al ente del que se habla, y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino de *transmitir* y *repetir lo que se habla*» (*SZ,* 223-224). Por tanto, el lenguaje, siendo comunicación, no comunica la primaria relación del ser respecto al ente, sino que la oculta, con lo que se da una comprensión inauténtica, un encubrimiento del ente. El lenguaje, comprendido aquí como *das Gerede* ('habladurías'), aunque sea una derivación del habla —desprovisto por ello del poder de desvelamiento del ente propio de ésta— no deja, sin embargo, a pesar de ello, de ser una posibilidad suya. Y en ese mismo sentido constituye una posibilidad del comprender. De otro modo el lenguaje perdería su capacidad comunicativa.

El habla, como el ser, funda las posibilidades de ser del *Dasein.* Por eso dice Heidegger: «El habla [...] tiene la posibilidad de convertirse en habla-

durías y, en cuanto tales, no tanto de mantener patente el ser-en-el-mundo en una comprensión articulada, cuanto de cerrarlo y de encubrir los entes intramundanos» (*SZ,* 224-225). El *Dasein* cotidianamente vive inmerso en esta comprensión inauténtica de las habladurías, de tal suerte que «en ella, por ella y contra ella se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo» (ib.). No hay, pues, un *Dasein* puro, es decir, independiente de esta comprensión inauténtica o, como dice Heidegger, la «tierra llana». En la cotidianeidad el *Dasein* no es él mismo, sino que es en el modo inauténtico del 'Se' *(Man),* comprendiendo, escuchando y hablando según este modo de ser. Así su experiencia del mundo, de las cosas y de sí mismo, se encuentra inmersa en este modo desarraigado del comprender inauténtico con lo que se produce una desvinculación de las originarias relaciones del ser relativamente al mundo (ib.).

4.4. Hacia el origen del sentido

1. Llegados a este punto estamos en condiciones de afirmar que el origen del lenguaje se funda como tal en el fenómeno de la significación originaria, que hay una significatividad primaria que hace posible ontológicamente el lenguaje (*SZ,* 116-117). Decíamos que en la estructura del *como* hermenéutico —que es la estructura de la interpretación— se asentaba la construcción de la significación, y, en el mismo nivel ontológico-existenciario, el habla, que articulando la comprensibilidad, articula dicha significatividad originaria. Siendo esto así, la procedencia esencial del lenguaje nos remite de nuevo a la estructura existenciaria del *Dasein:* «El lenguaje sólo es posible porque hay comprensión, esto es, *Dasein,* al que pertenece la estructura del comprender; y el *Dasein* en sí mismo en tanto que comprende y significa es 'histórico' *(geschichtlich)* [...]» (*L,* 151-152). Sin embargo, esto no quiere decir que el hombre sea el fundamento desde el que explicar el lenguaje. Y esto no es así porque el *Dasein,* aunque es la condición de posibilidad del ente, de su descubrimiento (*SZ,* 117), es sólo su condición óntica, porque la condición ontológica del mismo es lo que constituye el propio fundamento que constituye al *Dasein.* Esto quiere decir que el *Dasein* y el ente —en su ser descubierto— tienen un mismo fundamento esencial, que es este sentido, esta significatividad originaria: «Porque el *Dasein* es en su ser mismo significante, vive en significaciones

y se puede expresar como tal» (*L,* 151). En este contexto ha de leerse la afirmación que Heidegger realiza en sus *Contribuciones a la filosofía* al señalar que «el lenguaje [es el] fundamento del *Da-sein*» (*B,* 510).[16] La significatividad primaria a que nos estamos refiriendo es así el Entre, el fundamento, lo que hay entre la esencia del hombre y la esencia de la cosa. Ella es, como veremos, lo que forma la estructura del mundo.

Por tanto, el modo de ser del lenguaje es el del *Dasein.* Así surge y cae, no es una esencia que flote en el vacío y con una existencia particular y distinta, como la de un ser ideal, sino que «todo lenguaje es —como el *Dasein* mismo— en su ser histórico» (*PGZ,* 373). Por eso «el fenómeno del lenguaje mismo [...] sólo puede ser comprendido a partir de la historicidad del *Dasein*» (*L,* 152). Y ello porque el modo de la temporización del *Dasein* es, precisamente, el habla; ella es el motor de su gestarse efectivo, de su historicidad (*PGZ,* 373-376). Y este fundamento ontológico de la historicidad del lenguaje es precisamente lo que hace posible que se pueda hablar de la evolución de las lenguas. Por tanto, «la pregunta por el surgimiento y desarrollo de un lenguaje presupone la aclaración de la pregunta por el origen de la significación en general» (*L,* 151).

2. Una vez que Heidegger desmonta fenomenológicamente el concepto tradicional de la verdad como adecuación y la concibe como una derivación de la 'verdad originaria' *(alétheia),* los esfuerzos de su pensamiento se dirigen a localizar el espacio en el que acaece esa verdad primaria. Éste, como dijimos, es el espacio en el que tiene lugar un fenómeno antepredicativo —porque se da antes de la expresión lingüística—, cuya estructura es el *como* hermenéutico. Este fenómeno también fue caracterizado, como se recordará, como el fenómeno originario del logos.

Localizar el espacio en el que acaece la verdad originaria, antepredicativa, supone pensar el ámbito (existenciario) en el que se construye el estado de abierto, el 'Ahí' *(Da)* del *Dasein:* «únicamente con el estado de abierto del *Dasein* se alcanza el fenómeno más original de la verdad [...] En tanto el *Dasein* es esencialmente su estado de abierto, y en cuanto abre y descubre, es esencialmente "verdadero". El *Dasein* es "en la verdad"» (*SZ,* 292). Supone, en definitiva, pensar cómo se construye la articulación que es el habla —que sabemos, constituye la esencia del lenguaje— y cómo el

16 Véase asimismo *B,* 276 y 281.

habla contribuye a articular ese estado de abierto y, por ende, la verdad originaria. Y, en último término, supone pensar cómo se construye la significación, pues ésta se articula en el habla.

El dominio de la construcción del estado de abierto a que nos estamos refiriendo concierne esencialmente, a la vez, al mundo y al *Dasein*. En este sentido se expresa Heidegger al señalar que «el estado de abierto es la fundamental forma del *Dasein* con arreglo a la cual éste *es* su ahí. El estado de abierto está constituido por el encontrarse, el comprender y el habla, y concierne con igual originalidad al mundo, al ser en y al sí mismo» (ib.). Y, en última instancia, es este dominio del estado de abierto lo que constituye la condición de posibilidad de la enunciación como tal. La enunciación de algo con sentido encuentra su fundamento en el ámbito en el que se construye ese sentido, esa significación, que sólo derivadamente puede ser enunciada de manera verbal.[17]

Esclarecer la construcción del estado de abierto, con sus implicaciones, nos remite inmediatamente al estado de descubierto de los entes.[18] Porque en último término el acaecer de la verdad originaria se refiere a esta dimensión en la que se produce el desocultamiento del ente, a las condiciones bajo las que se produce tal desocultamiento y cómo se construye. Dicho de otro modo, se trata de averiguar las condiciones bajo las que un ente deviene originariamente verdadero. Esto se produce en el nivel de la construcción del estado de abierto del *Dasein* que es inseparable del estado de descubierto del ente. Y ello porque el 'estado de abierto' *(Da)* del *Dasein* se constituye en una doble apertura óntico-ontológica, que, a su vez, denota la doble articulación de la trascendencia.[19] La apertura óntica designa el movimiento del *Dasein* hacia el ente, mientras que la ontológica lo es del *Dasein* hacia el ser. Ambas aperturas no pueden darse aisladamente, sino de manera simultánea, si bien hay una anterioridad ontológica de una respecto a la otra. Podría decirse que la apertura óntica presupone, encierra en sí a la apertura ontológica. Por eso no se pueden pensar por separado. Hacerlo es, por una parte, caer en la ontoteología y, por otra, en la metafísica de la presencia. Lo que la metafísica tradicional ha hecho precisamente es quedarse unilateralmente en la apertura óntica, olvidando la apertura ontológica.

---

17 Cfr. Montero Moliner (1987), p. 176.
18 Cfr. pár. 44 de *SZ*.
19 Cfr. Penzo (1967), p. 15.

Para Heidegger, en cambio, la apertura entre *Dasein* y ente intramundano es posible porque previamente se ha dado la apertura entre *Dasein* y ser. Nos parece que ésta es la perspectiva desde la que ha de entenderse su aserción: «El estado de descubierto de los entes intramundanos se funda en el estado de abierto del mundo» (*SZ,* 292).

Así pues, el estado de abierto del *Dasein,* que es «la verdad más originaria» en la que se funda el estado de descubierto del ente, se constituye, decimos, como la articulación de las dos aperturas mencionadas. Decíamos que el estado de abierto concernía igualmente al mundo. Entonces la apertura ontológica se refiere al fenómeno del abrir del mundo. Con lo que el estado de abierto del *Dasein* constituye el Pliegue en el que se articula la doble apertura óntico-ontológica del estado de descubierto del ente y del estado de abierto del mundo, respectivamente. Es ahora cuando la fórmula heideggeriana del ser-en-el-mundo, como definición del *Dasein,* cobra toda su fuerza. En este sentido, su estado de abierto es el Pliegue mismo de la diferencia habla-lenguaje, en fin, de la diferencia ontológica (ser-ente). Con lo que se evidencia una relación esencial que analizaremos más adelante, la relación habla-mundo, y, en este sentido, la relación de éstos con el *como* hermenéutico, en tanto que estructura de la interpretación, de la comprensión originaria, siendo ésta, a su vez, uno de los momentos que constituyen el estado de abierto como tal.

Heidegger intenta pensar, al preguntarse por el fenómeno originario de la verdad, esta apertura ontológica del mundo, que es, como veremos, el origen del sentido, lo que constituye la significatividad como tal. La dimensión del estado de abierto del *Dasein,* que está determinada en su ser por la apertura ontológica del mundo, es el ámbito de la concreción originaria del comprender —esto es, la interpretación— y del habla que la articula. Esta dimensión designa el lugar ontológico de la construcción primaria del sentido, del origen de la significación.

4.5. La construcción primaria de la significación

1. La significación primaria se construye desde la relación de uso con los entes. Dicha relación procura una 'apertura' *(Aufschluss)* sobre el ente, en la que nosotros estamos ya en cada caso. Así pues, esta apertura se cons-

tituye en el significar primario, en el que el ente es interpretado, significado (*L,* 144). Por lo tanto, este horizonte antepredicativo de significación disponible constituye el nivel de la articulación originaria del sentido, la primaria concreción del comprender, que se efectúa como interpretación.

Pero, ¿en qué consiste dicha relación de uso? Bajo esta relación se piensa «nuestro contacto primario con el mundo», que no es el teórico, en el que las cosas se nos aparecen como algo derivado, como una abstracción, respecto de esta relación primaria con ellas en la que se produce una «interpretación pragmática de nuestro contacto con el mundo».[20] Según Heidegger, los entes que cotidianamente el *Dasein* usa y produce se hacen accesibles, son aprehendidos 'como útiles' *(als Zeug).* Según esto, el ente como útil es la determinación presupuesta o implícita a cualquier otra determinación derivada o explícita del ente 'como cosa' *(als Ding);* determinación derivada que, decimos, supone una abstracción respecto del significar primario. La determinación implícita a que nos referimos se da siempre antes y necesariamente con la determinación derivada (que es, precisamente, derivada de ella). La estructura del ser del útil revela que éste nunca es lo que es aisladamente, sino, que, al contrario, a su ser le es inherente siempre una totalidad de útiles por referencia a la cual él obtiene su sentido. Así dice Heidegger: «Un útil no es, rigurosamente tomado, nunca» (*SZ,* 92). Desde el punto de vista de su constitución esencial un útil es «algo para...», esta estructura indica una referencia de algo a algo. Y la totalidad de los distintos modos del *para* es lo que constituye la totalidad de útiles —o también la totalidad de referencia— (*SZ,* 92-93). Esta referencia alberga una interpretación, que es lo que origina la significación determinada. Así, nos dice, cuando un niño pregunta lo que es una cosa determinada, se le responde diciéndole para qué es usada esa cosa. A partir de ese uso la cosa queda determinada, pues se comprende lo que se hace con ella. De este modo la cosa es interpretada. Por tanto, «la interpretación apresenta[21] el para qué de una cosa, y con ello la expone a la remisión

20 Montero Moliner (1987), pp. 178-179.

21 Peñalver (1989) (remite a T. Kisiel «Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)», en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger,* ed. E.W. Orth, Friburgo, 1983) nos dice que el término *Appräsentation* ('apresentación'), utilizado en *PGZ,* desaparece a partir de 1925 siendo sustituido en adelante por *Gegenwärtigung* ('presentación'). *Appräsentation* «pertenece al vocabulario fenomenológico clásico (cf. [Husserl,] *Meditaciones Cartesianas*)». Para más información véanse las pp. 57 y 75-76.

del 'para' *(Um-zu)*» (*PGZ,* 359). Así la cosa se puede comprender como cosa que es en el mundo.

«La forma primaria de toda interpretación, en tanto que formación del comprender, es el 'dirigir la palabra' *(Ansprechen)* algo a partir de su *como,* el dirigir la palabra algo como algo» (*PGZ,* 360). Esta forma primaria de la interpretación no necesita hacerse expresa «en la forma lingüística de una proposición» para efectuarse como tal —y de hecho tampoco es visible dicha estructura primaria en la estructura de la proposición—. Pero, en cambio, la articulación de sentido proposicional no puede darse prescindiendo de este horizonte significativo de la interpretación primaria, pues aquélla se funda en ésta, en el «dirigir la palabra algo como algo», a lo que Heidegger denomina «la proposición primaria» (ib.).

Así pues, la interpretación manifiesta el *para qué* de una cosa, comprendiéndose de este modo la cosa como la cosa que es en el mundo. En este abrir del para qué se hace expresa la significación de la significatividad, esto es, la significación viene a la palabra. De este modo tiene lugar la 'cosa' *(Sache)* significada y la significación de la palabra (ib.).

Por tanto, un útil es accesible a partir de una totalidad de útiles, que es descubierta siempre antes que él. Este modo de ser del útil articula un modo de apertura desde sí mismo que Heidegger denomina 'ser a la mano' *(Zuhandenheit).* Este ámbito es «un modo de ser de los entes descubiertos inmediatamente dentro del mundo» (*SZ,* 96). Si bien este descubrimiento inmediato —que, podríamos decir, acompaña todas nuestras representaciones— no se da como una aprehensión temática o explícita del ente como útil, sino que está presupuesto necesariamente, porque si no no sería posible el descubrimiento del ente intramundano como tal. Dicho de otra manera, este modo de ser antepredicativo se capta, pero tácitamente, de forma no expresa. Podría decirse, en este sentido, que el útil queda como lo no temático en el juego de la representación del objeto. La aprehensión cotidiana, entonces, el usar como tal, no «sabe de la estructura de útil en cuanto tal» (*SZ,* 93). Por eso este ámbito del ser a la mano, sin ser algo independiente, es más originario que el del ser ante los ojos, que lo presupone, y que es la dimensión en la que el hombre se relaciona cotidianamente con entes, ya sean p. ej. sillas o nociones matemáticas, sin ser consciente de su fundamento originario, pero que está efectivamente presente, pues de otro modo no se podrían

comprender como los entes que son. Por tanto, cotidianamente, el descubrimiento del ente no es ontológico —esto es, como útil desde sus referencias constitutivas—, sino que aparece en la nivelación que es lo ante los ojos. Para referirse a esta nivelación Heidegger dice: «El mundo, todo de útiles a la mano, resulta espacializado en un plexo de cosas extensas no más que ante los ojos» (*SZ,* 150). Sin embargo, algo puede darse ante los ojos porque tiene su fundamento ontológico en lo a la mano. De ahí que Heidegger diga cuando habla del sentido ontológico del conocimiento: «El conocimiento procede, pasando primero por lo a la mano en el curarse de a poner en libertad lo no más que ante los ojos. El ser a la mano es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son en sí» (*SZ,* 96). Y a continuación añade, previniéndonos de un falso trascendentalismo independiente de la facticidad: «Pero lo a la mano sólo lo hay sobre la base de lo ante los ojos» (ib.), es decir, no hay ningún ente a la mano (como útil) que pueda subsistir al margen de su manifestación óntica (como cosa), sino que se da necesariamente antes y con ésta. Nos parece que esto tiene dos implicaciones fundamentales.

Hasta ahora hemos visto que lo a la mano designa la dimensión existenciaria de la significatividad primaria constitutiva del ente *como* ente, dimensión que hace posible su descubrimiento *como* tal. Pero entre el primer y el segundo *como* hay una diferencia fundamental, una nivelación de uno en el otro. El primero se refiere al *como* hermenéutico, que es la estructura de la interpretación primaria, en la que el ente deviene ente como útil, y por ella aparece 'significado' *(be-deutet)* primariamente. Con ello se da un descubrimiento primario, 'tácito' *(unausdrücklich),* del ente, sobre el que es posible el descubrimiento secundario que se produce 'explícitamente' *(ausdrücklich)* en la estructura del *como* apofántico de la proposición, es decir, del ente como cosa. Esto por lo que se refiere a la primera de las implicaciones. La segunda, que se desarrolla a partir de la primera, tiene que ver con la predicación, propia de la proposición. Con ello queremos señalar que el sentido que articula la predicación, como hemos mostrado, se construye sobre el significar primario, pero también —y esto es fundamental— que la predicación hace accesible, expreso, el 'ente hablado en el habla' *(Beredete),* el ente constituido en sus referencias originarias. Este hacer expreso implica siempre una nivelación, lo que quiere decir que no es un traducir, sin más, el estado de referencias constitutivas del ente concreto, ya que sin esta nive-

lación de dichas referencias esenciales el ente no puede ser dado como tal. Dicho de otro modo, cuando yo utilizo una pluma no soy consciente del universo de sentido en el que se inscribe dicho ente y por el cual adquiere su sentido. Sin ella, sin la nivelación de la predicación, que es el lenguaje mismo —su ocultación constitutiva, podríamos decir— el significar primario constituido en el habla nunca podría hacerse expreso, el ente como útil nunca podría ser usado como ente en tanto que cosa, con lo que se daría un ocultamiento total de la dimensión ontológica. Para utilizar la nomenclatura de la diferencia ontológica en este aspecto, diremos que el ser no es el ente, pero también, que no hay ser sin ente, que el ser es siempre ser de un ente, que se oculta en favor de él. Heidegger llama fenómeno a «aquello que es ser». Esta interpretación fenomenológica del fenómeno piensa el ser diciendo: «ser es siempre ser de un ente» (*SZ,* 49). Y como el ser es «lo que se muestra» por sí mismo, por eso la fenomenología se define como un «permitir ver lo que se muestra» (*SZ,* 46), siendo el ser de los entes lo que permanece oculto (*SZ,* 47). En esta dirección se pronuncia el autor de *Ser y tiempo* cuando señala: «Es inherente a la esencia de la función de descubrimiento [...] que los entes intramundanos en sus constitutivas referencias resulten descubribles en un grado más o menos expreso». (*SZ,* 96).

Así pues, según nuestra interpretación, lo a la mano —como dimensión existenciaria de la significatividad primaria constitutiva del ente— es un modo de ser que la interpretación fenomenológica de Heidegger determina. De ella se deriva ontológicamente la constitución de la realidad como cosa extensa, como mundo espacializado en un plexo de cosas extensas no más que ante los ojos. Esta distinción trascendental-fenomenológica *(Zuhandenheit-Vorhandenheit)* se corresponde, como puede notarse, con la distinción habla-lenguaje, y ésta, a su vez, con las estructuras existenciarias de la interpretación y la proposición, respectivamente.

Por tanto, al nivel antepredicativo del *como* hermenéutico Heidegger le denomina «lo a la mano» que, como dijimos, es una posibilidad existenciaria que designa la constelación de referencias, en definitiva, de significatividad en la que se da el ente en el nivel primario de descubrimiento: del ente como útil. Al invocar la *Zuhandenheit* se trata de configurar aquello en lo que consiste el 'ver antepredicativo' *(vorprädikative Sehen)* (*SZ,* 198), por el que se produce la apertura originaria en la que se perci-

be[22] el ente a partir de su utilidad. Con ello se alcanza el modo de ser en el que se fragua la significación.

La determinación de la *Vorhandenheit,* que se lleva a cabo en el 'determinar cognoscitivo' *(erkennende Bestimmen),* se realiza en un nivel secundario o derivado de descubrimiento, que es articulado predicativamente por la estructura de la proposición. Este nivel predicativo es la concreción derivada del comprender, que encuentra su fundamento ontológico en la concreción primaria del mismo: la interpretación del *como* hermenéutico. Se trata, en ambos casos, de la articulación del sentido del ser, de la articulación del Pliegue que es la diferencia ontológica y que se dice como articulación de sentido.

2. Heidegger reclama una experiencia más originaria de las cosas que la de la simple existencia material. Su talante fenomenológico reclama a través de su camino de pensamiento superar la identificación unidimensional de ser y *Vorhandenheit,* reduccionismo que domina toda la tradición filosófica —y, en esa medida, científica y cotidiana— occidental. Con su reflexión sobre el útil quiere mostrar un dominio de ser —lo a la mano— que es anterior ontológicamente a la dimensión óntica de las cosas simplemente presentes. En este sentido intenta exhibir la estructura ontológica del ser de lo a la mano,[23] que, como se vio, está determinada por las referencias que fomentan la constitución como tal del útil. Y éstas, a su vez, son constitutivas de un fenómeno que Heidegger denomina 'mundanidad' *(Weltlichkeit).*[24] De ahí que afirme que la *Zuhandenheit* o «ser en sí de los entes intramundanos sólo resulta apresable ontológicamente sobre la base del fenómeno del mundo» (*SZ,* 102). En el parágrafo 16 de *Ser y tiempo* el pensador alemán nos habla de la correspondencia esencial entre el 'ser de lo a la mano' *(Zuhandenheit)* y 'mundanidad' *(Weltlichkeit):* al mostrarse el ser a la mano «se muestra también la mundiformidad de lo a la mano» (*SZ,* 99). ¿Qué significa esta conexión?

Para comprender la noción de mundo que Heidegger nos propone, tenemos que librarnos en primer lugar del prejuicio tradicional que afir-

22 En *SZ,* p. 199, se identifica 'percibir' *(Wahrnehmen)* con ver antepredicativo.
23 Lo que lleva a cabo en los pár. 16 a 18 de *SZ.*
24 En el sentido de 'mundiformidad' *(Weltmässigkeit),* es decir, que está en el elemento del mundo.

ma que el conocimiento es una «relación entre un sujeto y un objeto». Pues la verdad de esta afirmación es tan falta de consistencia fenomenológica como la identificación de sujeto con *Dasein* y de objeto con mundo (*SZ,* 80). El fenómeno del conocimiento, entendido «como una actividad que determina teoréticamente lo ante los ojos» (*SZ,* 82), se funda ontológicamente en un ser ya cabe el mundo, «que constituye esencialmente el ser del *Dasein*» (ib.). Más adelante tendremos oportunidad de medir el alcance ontológico de esta afirmación.

Este ser-ya-cabe no es algo ante los ojos, sino que es inherente a la dimensión de lo a la mano. Pero que pertenezca a ella no quiere decir que se identifiquen sin más mundo y dicha dimensión. Antes bien, ni el 'nivel óntico de los entes intramundanos' *(Vorhandenheit)* ni el 'nivel ontológico del ser de estos entes' *(Zuhandenheit)* ni la suma de ambos dominios explican el fenómeno del mundo, sino que en ambos se supone un mundo. En este sentido se pronuncia Heidegger elocuentemente cuando dice: «Ni la pintura óntica de los entes intramundanos, ni la exégesis ontológica del ser de estos entes dan como tales en el fenómeno "mundo". En ambas formas de acceso al "ser objetivo" ya se da por supuesto, en diverso modo, un mundo» (*SZ,* 86). ¿Cuál es, entonces, la estructura de ser del mundo? Antes de responder esta pregunta fenomenológica conviene precisar que cuando se habla de mundo lo que se menciona propiamente es «la 'mundanidad' *(Weltlichkeit)* del mundo en general». Y que «mundanidad es un concepto ontológico y mienta la estructura de un elemento constitutivo del ser-en-el-mundo», y así del *Dasein,* pues ser-en-el-mundo es una determinación existenciaria suya. Por lo tanto, la mundanidad es un existenciario (ib.). Lo que quiere decir que el mundo, en tanto mundanidad, es un carácter esencial —que no un atributo o cualidad óntica— del *Dasein,* algo que lo constituye en su ser como lo que es. El *Da* del *Dasein,* su estado de abierto, se constituye, como dijimos, desde la doble apertura óntico-ontológica. Pues bien, dicha apertura ontológica se refiere al fenómeno del 'abrir del mundo' *(Erschliessen der Welt).* Y esto es lo que quiere decir la estructura «ser-en-el-mundo», propia exclusivamente del ente que es el *Dasein,* que es lo que es a partir de dicha estructura ontológica. Por tanto, el fenómeno del mundo y del habla, que como veremos tienen una conexión esencial, constituyen al *Dasein* como el ente que es.

4.6. Sentido y libertad

El plexo de útiles, que se dice como 'conexión de referencia' *(Verweisungzusammenhang),* es una totalidad en la que —dice Heidegger— «destella el mundo». La conexión de referencia actúa previamente, esto es, a un nivel antepredicativo en el 'ver en torno' *(Umsicht)* cotidiano. Esta conexión de referencia no es —como tampoco lo es el mundo— algo simplemente presente, sino que se localiza en el *Da* del *Dasein,* esto es, en su estado de abierto. El destello del mundo, de la totalidad de referencia es anterior a la concreción óntica de las cosas —que, según se dijo, supone ya una abstracción respecto del nivel primario antepredicativo— y escapa, por ello, al ver en torno, que se «dirige siempre a entes». Por tanto, el destello del mundo, siendo anterior ontológicamente, es siempre abierto para el ver en torno. El mundo, así, no es ningún ente presente, antes bien, está antes de toda presencia óntica como tal. Por eso dice Heidegger: «Con la accesibilidad de entes a la mano [...] es en cada caso ya previamente abierto el mundo» (*SZ,* 102). Siendo esto así no es de extrañar que se defina el ser-en-el-mundo como «el absorberse, no temáticamente, sino viendo en torno, en las referencias constitutivas del ser a la mano del todo de útiles» (ib.).

Así pues, todo útil, decimos con Heidegger, está constituido por una referencia, por lo que ésta se caracteriza como el «"supuesto" ontológico de lo a la mano». En ese sentido, la referencia es «una estructura constituyente de la mundanidad en general» (*SZ,* 110-111). De ahí que el útil «señale la estructura ontológica de lo a la mano, la totalidad de referencia y la mundanidad» (*SZ,* 110). Por tanto, la referencia —que, según lo dicho, «constituye lo a la mano mismo»— no es ninguna determinación óntica, sino la condición de posibilidad de que lo óntico pueda ser determinado como tal, esto es, el fundamento ontológico del útil (*SZ,* 110-112). La referencia —vale decir, lo a la mano— no tiene peculiaridades, pues está en otro nivel ontológico que lo ante los ojos.

Al investigar lo a la mano —recordamos— lo que se pretende es esclarecer la estructura de su ser. A este carácter ontológico lo define con el término 'conformidad' *(Bewandtnis)* y expresa cómo se construye la referencia: se trata de un conformarse con algo en algo, siendo la relación del *con... en...* la referencia misma (*SZ,* 112). Según esto, la conformidad es una 'apertura' *(Aufschluss)* en la que el ente deviene 'presente' *(anwesend)* como ente. Ello quiere decir que esta apertura hace posible que el ente se abra como tal,

de manera que el ente es lo que es abierto en dicha apertura (*L,* 150). El fenómeno de la significación aparece, según esto, como aquello que «resguarda la conformidad en la que se muestra un ente».[25] La comprensibilidad queda fijada mediante esta conformidad. De este modo las significaciones, en las que vive el *Dasein,* señalan, significan esta comprensibilidad. «El hombre vive en significaciones mediante las que conserva algo como algo, algo en sus relaciones de para qué».[26] Viviendo en significaciones, el hombre vive en una comprensibilidad y es desde ella, desde este plexo de significaciones desde el que experimenta lo que le hace frente.

Siendo esto así, la totalidad de conformidad constituye, en último término, «el ser de los entes intramundanos», la condición ontológica que deja ser a los entes, desde la que se les da libertad. Por eso, la conformidad tiene un carácter apriorístico,[27] pues es algo 'anterior' *(früher)* al útil singular. Lo que en este punto resulta decisivo es notar que esta aprioridad que libera los entes en su ser, caracteriza a la vez al ser del *Dasein.* Nos parece que es en este contexto en el que lo expresado en la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit (De la esencia de la verdad)* de 1930 adquiere su plena significación. Allí se define la libertad como la esencia de la verdad, pues la libertad consiste, precisamente, en dejar-ser al ente el ente que es. Así, la libertad lejos de ser una propiedad del hombre, se revela como su fundamento originario: «El hombre no posee la libertad como propiedad, sino que ocurre, en máximo grado, lo inverso: la libertad, el *Da-sein* ex-sistente y desvelador posee al hombre» (*W,* 190). Y es que «el hombre ex-siste sólo como poseído por esta verdad y así llega a ser capaz de historia» (*W,* 191).

Que se dé libertad a algo supone que esto a lo que se da libertad se vuelve accesible por primera vez como ente intramundano. Y la libertad siempre es dada y sólo puede ser dada sobre un fondo, sobre un previo abrir, así pues, sobre un fondo que tiene que ser abierto previamente. Este fondo no es ningún ente ni tampoco algo que pueda ser descubierto, pues el estado de descubierto designa «una posibilidad de ser de todo ente que no tiene la forma del *Dasein*». Con ello se nos está diciendo, ante todo, que este fondo al que se alude es una posibilidad de ser que tiene la forma

25 Stahlhut (1986), p. 73.
26 Ib.
27 «Aprioridad quiere decir: anterioridad del hacer frente un espacio 'como comarca' *(als Gegend)* en el hacer frente lo a la mano del caso en el mundo circundante» (*SZ,* 149).

del *Dasein,* con lo que se está vinculando este fondo —que es el mundo— a su existenciariedad, esto es, al comprender y, más concretamente, al habla. Por eso dice Heidegger más adelante que «el previo abrir aquello sobre el fondo de lo cual se da la libertad a lo que hace frente dentro del mundo, [...] es [...] el comprender el mundo» (*SZ,* 115). El comprender tiene su lugar en un previo estado de abierto, es decir, en el estado de abierto del mundo. Y la apertura previa que es el fenómeno del mundo se fragua en una cierta comprensibilidad. Se advierte con esto una suerte de circularidad, ya que el mundo precede al comprender, y, a su vez, el mundo se articula en la comprensibilidad. Ésta es la circularidad del sentido como tal. Circularidad que denota la cooriginariedad de sus integrantes, y que alude al juego de la *Vor-* y *Als-Struktur* respecto al descubrimiento del ente: el mundo, la mundanidad —«dentro del cual el *Dasein* se comprende»—, actúa como contexto, como *Vor-Struktur* respecto de la conformidad que libera por primera vez entes como entes *(Als-Struktur).* Esta idea adquiere su plena significación cuando reparamos en que el fenómeno del mundo —que se localiza en una dimensión ontológicamente previa— es un único fenómeno que está referido a la vez al *Dasein* y al ente. Referido al *Dasein,* el mundo es «'aquello dentro de lo cual' *(Worin)* el *Dasein* se comprende» y, referido al ente, «'aquello sobre el fondo de lo cual' *(Woraufhin)* se permite, se deja que hagan frente los entes», y ambos en el modo de la conformidad, del referirse, o —dicho de otro modo— en el elemento de la significación. Pues la significación, el significar no es otra cosa que el carácter de relación de las relaciones del referir, en las que y por las que el comprender *se* deja referir. «Con estas relaciones "significa" el *Dasein* a sí mismo, se da a comprender originariamente su ser y poder ser respecto de su ser-en-el-mundo» (*SZ,* 116-117). «Estas relaciones están emsambladas entre sí como una totalidad originaria». Y «el todo de relaciones de este significar» es la significatividad. La significatividad constituye precisamente la estructura del mundo, de aquello en que el *Dasein* es en cada caso ya (ib.), dicho de otro modo, el mundo es la totalidad de significatividad disponible en la que es posible para el *Dasein* ser Ahí *(Da).*

Este mundo, que es un 'acaecer' *(Geschehen)* que atraviesa y sobrepasa al *Dasein,* es un espacio de sentido[28] en el que las cosas tienen un lugar.

28 Según expresión de Greisch (1987), p. 59.

Sólo en este acaecer puede mostrarse el ente como ente. Sólo en esta apertura de mundo, que es captada como significación —«como una comprensibilidad en la que el *Dasein* se mueve»— puede darse el significar que comprende (*L,* 150). Ésta es la razón por la que el *Dasein* —como ya se indicó en otro momento— no es la condición ontológica de posibilidad del descubrimiento de entes intramundanos, sino sólo su condición óntica (*SZ,* 117), ya que tal condición ontológica la constituye la significación como tal, es decir, esta mundanidad, este sentido, dentro del cual el *Dasein* se comprende. En consecuencia se puede afirmar que el fundamento ontológico del descubrimiento de entes es el mismo fundamento que constituye al *Dasein.* De ahí que Heidegger diga que la significatividad «alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el *Dasein* que comprende pueda, como ser-ahí que interpreta, abrir [...] "significaciones"», y que son estas significaciones las que fundan «el ser de la palabra y del lenguaje» (ib.). El sentido de una proposición se nutre, entonces, de estas significaciones en las que vive el *Dasein.*

Según esto, la conformidad de un ente —esto es, su significación producida en la interpretación— es la significación de una palabra.[29] Con ello la definición de significatividad que Heidegger había asimilado en su juventud es rechazada explícitamente. Se hace evidente que la significación no se identifica ya sin más con la validez de Lotze, en el sentido de ser un elemento atemporal pegado a las cosas ya conocidas, por cuanto no se puede dar ningún ente al margen de su significación, pues éste sólo se da y sólo puede darse como sentido. En esta dirección se pronuncia cuando rechaza la noción de que la significación sea algo adherido a un ente simplemente presente: «Lo que se toma por señal se vuelve accesible precisamente a consecuencia de su ser a la mano. Cuando, por ejemplo, en el cultivo del campo "vale" el viento sur como señal de lluvia, no es este "valer" o el "valor" de que está "dotado" este ente una adición a algo en sí ya ante los ojos, la corriente del aire y una determinada dirección geográfica. El viento sur no es nunca inmediatamente ante los ojos como algo que nada más viene a ponerse delante pudiendo ser accesible meteorológicamente, para luego y eventualmente tomar sobre sí la función de una señal prospectiva. Por lo contrario, el ver en torno del cultivo del campo

29 Cfr. Stahlhut (1986), p. 70.

descubre por primera vez, en el modo del dar cuenta de algo, justamente el viento sur en su ser» (*SZ,* 107-108).

La raíz existenciaria del sentido queda de manifiesto cuando se repara en que la mundanidad y el ser de lo a la mano son dos aspectos de lo mismo, de aquello en lo que propiamente consisten: la significatividad. Ambas constituyen la doble dirección óntico-ontológica —que forma la trascendencia misma— que denota la apertura del *Dasein.* En la mundanidad viene al encuentro el útil. El modo de ser que es el útil —el útil como útil— es el de lo a la mano.[30] En cuanto estructura del útil ésta «consiste en la *remisión* a *situaciones* con las que [los entes del caso] *se conforman* en virtud de su utilidad. Pero esas situaciones constituyen totalidades progresivamente más amplias que forman el marco práctico en que se puede dar un útil. Son el fondo que posibilita la generación de nuevas relaciones de utilidad, que las hace posibles y que, una vez formadas, abre el horizonte para un repertorio indefinido de nuevas remisiones.

Pues bien, la totalidad de esa serie progresiva y creciente de situaciones prácticas trazadas por las remisiones que constituye cada cosa es lo que llamamos "mundo". [...] El mundo es de suyo el fondo patente sobre el que se perfilan las remisiones particulares que cada ente dirige hacia los que constituyen con él una situación práctica».[31]

Desde el punto de vista de su articulación, la significación se produce en el habla y como habla, es habla. Ésta es la razón por la cual ésta constituye, como se dijo, el fundamento ontológico-existenciario del lenguaje. La estructura del todo de significación aparece como lo articulado en la articulación del habla (*SZ,* 213-214). El significar, que es un referirse en relaciones significativas, es un modo fundamental de articular, y constituye como tal la estructura articulante del habla.[32] El significar que, según esto, es lingüisticidad primaria, constituye la apertura de sentido —que es simultáneamente apertura al sentido— que hace posible cualquier concreción óntica particular y a la vez cualquier proposición sobre ello.

---

30 Cfr. Penzo (1967), pp. 26-27.
31 Montero Moliner (1987), p. 179.
32 Stahlhut (1986), p. 68.

CAPÍTULO 5
TOPOLOGÍA DE LO INVISIBLE

5.1. Tiempo, sentido, esencia

1. Apoyándose en sus primeros escritos en la lógica tradicional, Heidegger partió, como vimos (cfr. 1), de la escisión sujeto-objeto, para llegar a la conclusión de que una escisión semejante no permite pensar originariamente la esencia de la experiencia. Sin embargo ésta es concebida por él como una dimensión que alude a la apertura del ser y que es el fundamento de lo que la metafísica llama los dos lados del conocimiento (lo subjetivo y lo objetivo).

Pensar el sentido originario —o lo que es lo mismo, la apertura del ser que, según se ha visto, acaece siempre con el habla— implica retroceder o, como dice Heidegger, dar *un paso atrás,* hacia lo más próximo pero que está oculto para un pensamiento, la metafísica, que no ha hecho la experiencia del ser y de su desocultamiento. Pensar la constitución originaria del sentido significa, entonces, el intento de pensar lo que es previo a la objetividad como tal. Dicho de otro modo, antes de que el ente devenga objetivo, antes de que se vuelva verdadero, hay una comprensión previa, hay una verdad más originaria que la de la proposición —que, sabemos, supone una constitución secundaria de sentido—. Para decirlo en el lenguaje de la metafísica, Heidegger quiere pensar el ente *antes* de que devenga objeto, y, correlativamente, lo que es anterior al yo constituido como sujeto de conocimiento, y lo hace vinculando dicha comprensión originaria con una *acción viviente,* lo cual supone el reconocimiento de una subjetivación previa respecto a la representación y, a la vez, su irreductibilidad

a ésta. Así pues, hay algo anterior a la representación, expresada en la forma de la proposición. Se trata de un dominio pre-objetivo y antepredicativo, que no es otra cosa que aquello que se decía con la palabra 'preaprehensión' *(Vorgriff)* (cfr. 2.1). La fenomenología busca esta dimensión, este 'fundamento' *(Grund)* que es 'abismo' *(Ab-grund).* El espacio apriorístico de preaprehensión, de anticipación de sentido de la cosa —como se verá, el ente en el 'acaecimiento apropiador' *(Ereignis)*[1]— nos remite inmediatamente a la esencia, al Entre que era, al mismo tiempo —e identificándolas, por tanto—, «lo mismo» parmenídeo, la esencia de la cosa y la esencia del hombre. Este Entre, que constituye como tal la esencia de la experiencia, es *das Offene,* 'lo Abierto', que nombra la apertura del ser en cuanto tal, el espacio apriorístico del logos. Desde esta dimensión originaria es desde la que el pensador alemán quiere construir la lógica —por tanto, desde la que pensar el ser y la esencia del lenguaje— y no, como hace la ontoteología, desde los conceptos formales de la gramática que, como protesta Heidegger, no son más que «cáscaras vacías» (*EM,* 56-57).

2. Así pues, se quiere determinar el ente antes de que devenga 'objeto' *(Gegenstand).* Esto implica preguntar por la estructura del ente como tal, preguntar: si el ente es algo otro que un mero objeto, ¿cómo se constituye ese 'carácter de ente' *(Seienheit)*?, ¿a qué se refiere ese momento apriorístico del ente, al que es inherente una aprioridad en el hombre?

En este nivel apriorístico preguntamos no por el ente como objeto sino por el ente como ente. Precisamente Aristóteles definió la filosofía «como ciencia que considera al ente como ente, es decir bajo el punto de vista de su ser» (*SZ,* 213). Por tanto, en esta consideración apriorística no se trata del ente con respecto a su ser-objeto (u objetividad), sino del ente con respecto a su ser. Según lo dicho, 'ser' *(Sein)* quiere decir 'ente como ente' *(Seiende als Seiende),* lo que nos lleva a afirmar que lo que signifique *ser* es lo mismo que lo que mienta la estructura *como.* Por ello *ser* se refiere siempre a la *Als-Struktur* del ente.[2] Y esto, el ente como tal, es decir, la estructura *como* del ente, es lo que constituye propiamente *das Er-fragte,* el sentido del ser, y no un ente metafísico subsistente. Considerado desde el momento apriorístico de la *Als-Struktur* —vale decir, desde el *como* hermenéutico—, el ente es anterior ontológicamente a su *existentia,* al ente como

1 Cfr. *EM,* 66.
2 Cfr. Wilson (1981), pp. 267-279.

objeto, es decir, como existente material; pertenece originariamente al acaecimiento del ser, de su apertura, que es lo que hace posible el ente como tal. En este sentido, preguntar por el carácter de ente como tal es hacerlo por el ser mismo, por el ente en su ser. Retrocediendo ante la mera objetividad del objeto, el ente se puede considerar, desde este dominio apriorístico, como ente situado en la diferencia ontológica, en el Pliegue mismo de esta Diferencia. Máxima afirmación de la lingüisticidad en la constitución de la experiencia como veremos más explícitamente en adelante.

3. El momento apriorístico de preaprehensión del ente, que es el momento de la esencia, tiene un carácter temporal. Este es el momento del 'acaecimiento' *(Geschehen)* que hace posible al ente como tal. Como veremos, es la dimensión que Heidegger nombra con la noción de *Ereignis* ('acaecimiento apropiador'), de lo que venimos denominando apertura del ser. Se trata de un momento trascendental que no tiene nada que ver con la conciencia subjetiva, sino que «se determina a partir de la temporalidad extático-existenciaria, del *Da-sein*» (*EM,* 20). En qué sentido, lo veremos.

La pregunta por el ser es la pregunta por el ente como ente. El ente en cuanto tal constituye *das Erfragte,* el sentido del ser, lo que permanece oculto para la metafísica, y con ello, esta temporalidad originaria. El sentido del ser, por tanto, tiene un carácter temporal. El momento apriorístico de preaprehensión del ente está constituido por esta temporalidad, más aún, *es* esta temporalidad originaria.

La hermenéutica del *Dasein,* entonces, puede verse en este contexto como el intento de determinar esta dimensión *a priori,* puesto que ella se define por un hacer expreso lo que se da como inexpreso; es un llevar a fenómeno estructuralmente aquella estructura que se oculta, en este caso, aquello que constituye el ser previo, el *a priori* que es la temporalidad. Esta temporalidad extático-existenciaria, ontológica, es previa a todo comprender del hombre y es ella la que abre propiamente el 'Ahí' *(Da)* del *Dasein.* La temporalidad originaria —que se dice como 'temporización del tiempo' *(Zeitigung von Zeit)*— es el acaecer que constituye el *a priori* de toda (que es toda) comprensión del ser.[3] El acaecer de dicha temporización se da en el nivel del desocultamiento del ser en el Ahí; es, en definitiva, otra forma de nombrar el acaecer de la verdad originaria, la *alétheia* (*EM,* 66).

---

3 Cfr. Anz (1970), p. 307.

El carácter temporal del sentido del ser se dice en las expresiones *Anwesen* y *Anwesenden,* 'presente'. *Anwesenheit,* 'presencia', sería el nombre del ser. Pensar el ser de esta manera es lo más alejado del concepto metafísico que lo concibe como 'sustancia' *(Substanz),* en definitiva, como un ente infinito. Ser quiere decir, propiamente, 'estar-ante' *(An-wesen).* Algo *es* quiere decir algo hace acto de presencia, 'está-antes' *(west an)* (*EM,* 65). En este sentido Heidegger piensa el ser a la manera griega como *physis* —que poco tiene que ver con el concepto posterior de 'naturaleza' *(Natur)*— y así lo capta como «un desplegarse que permanece en sí»; como fuerza imperante, como unidad originaria de reposo y movimiento. Esta fuerza imperante es la 'pre-esencia' *(An-wesen)* «en la cual lo pre-sente esencializa como ente». El surgir de lo oculto de esta fuerza imperante designa el acontecer de la *alétheia* como tal, esto es, del desocultamiento. Este acaecer significa que la fuerza imperante «se impone como un mundo», y esto es fundamental porque «sólo a través del mundo, el ente llega a ser algo que es» (*EM,* 65-66). Y es «este llegar a ser mundo [lo que] constituye el 'acaecer histórico' propiamente dicho *(die eigentliche Geschichte)*» (*EM,* 67). Cuando el mundo deja de ser pensado como lo que es, es decir, como temporalidad originaria, entonces deviene *extensio,* 'extensión' (*EM,* 70-71) y, por consiguiente, conjunto de objetos. Correspondientemente el ente se hace objeto, porque, aunque siga siendo, el ser se ha retirado de él. «El ente ya no se afirma, es decir, no se mantiene como tal», sino que se convierte en algo disponible, en lo que existe materialmente. «El ente se convierte [en definitiva] en objeto, sea de la contemplación (aspecto, imagen), sea del hacer, entendido como producto y cosa de cálculo» (*EM,* 67).

5.2. La articulación antepredicativa del ser

La articulación antepredicativa del ser apunta a la constitución del ente en el entramado ontológico de relaciones significativas antes de que se produzca la nivelación predicativa.

5.2.1. La apropiación originaria del ente

Como sabemos (cfr. 4.3), Heidegger denomina *das Beredete* al 'sobre qué' del habla, es decir, a aquello que es abierto en ella, en definitiva, *lo hablado en ella.* Cuando nuestro pensador se expresa así lo que quiere dejar

de manifiesto es que esto a lo que se llama *lo hablado en el habla* designa la *apropiación originaria* del ente que se da *en* aquélla. En este sentido *das Beredete* es *das Befragte,* es decir, el ente mismo (*L,* 143). Ya se señaló, en el epígrafe citado, cómo *lo hablado en el habla* —que según esto constituye la dimensión de la interpretación originaria— se nivela en 'lo hablado por ella' *(das Geredete),* y que esto implica una nivelación de la comprensión misma, o lo que es lo mismo, de la interpretación en la proposición —así como de sus respectivas estructuras—. Pues bien, lo que queremos exponer a continuación es en qué medida la determinación predicativa que es la proposición se construye a partir de esta apropiación originaria, ya que la proposición sólo es posible desde ella.

«Para que algo así como una 'determinación' *(Bestimmung)* predicativa [...] sea posible, tiene que haber sido accesible ya el sobre qué mismo». El *sobre qué* del habla tiene que ser ya presente «y a partir de él es erguida la proposición misma en tanto que presente» (ib.). Por lo tanto, lo hablado en el habla es siempre, antes de toda proposición sobre ello, 'presente' *(Anwesende).* Se trata de la presencia antepredicativa del ente, del ente en su mismidad. Lo que es de sí mismo es captado como un uno. Lo uno en su mismidad: esto es *das Beredete.*[4]

El habla es siempre habla sobre algo. Este *sobre qué* es abierto en ella (*PGZ,* 361), es lo hablado en ella, por lo que «la unidad del habla se constituye a partir de lo hablado mismo» (*L,* 142). Esto quiere decir que el nivel de descubrimiento primario del ente se da en el habla —vale decir, como habla—. Lo hablado en ella es descubierto «desde el para qué de su utilidad» (*L,* 144). Y sólo a partir de este descubrimiento primario puede el ente ser expresado verbalmente en una proposición. La determinación predicativa de la proposición se funda, pues, en lo hablado en el habla. Lo hablado es descubierto *como* algo usado, o lo que es lo mismo, desde una significatividad determinada. Por lo que la estructura hermenéutica del *como* indica el movimiento en el que la significatividad interviene en el descubrimiento de un ente, es decir, el movimiento de interpretación en el que algo es significado.

Algo, *das Beredete,* es dado *para;* el *para* indica así el horizonte de significatividad en que algo puede darse. Este horizonte «es algo en lo que

4 Cfr. Figal (1988), pp. 55-57.

nosotros nos movemos» (ib.). En este horizonte, que es una conexión de sentido, algo es algo *como* algo. Al *para qué* le es inherente un campo de referencias, de significaciones desde las que se comprende, desde las que *das Beredete* es descubierto *como* usado.

La proposición, según lo dicho, se presenta como 'lo expresado' *(das Ausgesprochene)* respecto de lo que se muestra, que se refiere a su vez al 'fenómeno originario' *(Urphänomen)* del descubrimiento primario. Por lo que la pregunta por el ser se refiere, en definitiva, al problema de la unidad del descubrimiento primario del ente. En este sentido, la proposición se concibe como una indicación de aquello que se muestra, de lo hablado en el habla. Por eso la indicación, que es la proposición, se da como la aparición de este fenómeno.[5] La aparición siempre lo es del fenómeno, y éste se da en ella. Según esto, la proposición, es decir, lo expresado del habla se da como la aparición fenoménica suya, en la que se constituye antepredicativamente lo hablado en ella, esto es, el descubrimiento primario del ente.

5.2.2. El habla viviente

Heidegger nos muestra que una vía de acceso al fenómeno originario de la articulación antepredicativa del ser del ente se produce cuando se libera la cópula del dogmatismo de la lógica tradicional. Éste es, para nosotros, el mensaje que encierra el escrito de la diferencia ontológica, *Los problemas del fundamento de la fenomenología.* Con ello se hace más evidente que el problema del ser se presenta como el enigma del lenguaje, que su articulación antepredicativa es el problema de su articulación intralingüística originaria.

En el escrito al que nos referimos se analiza el problema de la cópula desde Aristóteles a Lotze, pasando por Kant, Hobbes y J. S. Mill. A todas estas teorías de la significación es común algo que Heidegger rescata y sobre lo que él medita: la plurivocidad de la cópula o, lo que es lo mismo, su significación indiferente. En esta indiferencia del ser significada por la cópula se alberga, precisamente, la multiplicidad de comprensiones del ser. Y es esta indiferencia, a su vez, lo que caracteriza el carácter secundario de la proposición respecto del descubrimiento primario del ente (*GPh,* 301). La diferenciación del ser es, pues, anterior a la proposición.

---

5 Cfr. Figal (1988), pp. 53-54.

La dimensión antepredicativa del habla, en la que se produce la interpretación primaria según la cual el ente es descubierto por primera vez como ente, se refiere a la comprensión del *Dasein* mismo. Y es en este comprender del *Dasein* precisamente donde se produce la diferenciación del ser —pues la comprensión del ser del ente es ella misma dicha diferenciación—. Antes de que se verbalice en la proposición correspondiente, o lo que es lo mismo, antes de que se nivele en el lenguaje, esta diferenciación ya tiene lugar antepredicativamente.[6] Con ello se está diciendo que la diferenciación del ser se anuncia en la indiferenciación del *es,* de la cópula de la proposición: «El "es", indiferente en su figura lingüística, tiene ya siempre una significación diferente en el habla viviente» (*GPh,* 303). Podría decirse que la diferencia ontológica alude, en última instancia, a esta nivelación de la diferenciación del ser en la indiferenciación de la cópula, tomada en su acepción más apropiada.

El problema de la cópula surge cuando se pregunta por la unidad de la conexión de palabras que se da como proposición. Pero, para Heidegger, que rechaza la teoría nominalista de la proposición, ésta no es primariamente una mera secuencia de palabras existentes materialmente y expresadas, sino que ella es lo que es porque primariamente es otra cosa (*GPh,* 292-295). El logos no es sólo un todo fonético, sino que le pertenece tanto la significación como el ente, así como el pensar y lo pensado en esas significaciones. Todos estos aspectos dicen el logos. Sin embargo, no es suficiente pensar las relaciones entre estos aspectos —como tampoco la relación de significación y sonido— en términos de signo y designado: «El vocablo no es un signo para una significación, como un poste indicador es el signo para la dirección del camino» (*GPh,* 293).

Lo decisivo es preguntar qué es lo que pertenece primariamente al logos, porque, por ejemplo, «la fonación puede, pero no tiene que pertenecer a él» (*GPh,* 294-295). Si se concibe la proposición como una conexión de palabras necesitada de un enlace, a la que corresponde «una conexión de representación *en el alma* [lo psíquico], que debe referirse a una conexión de cosas exitentes *fuera* [lo físico]» (*GPh,* 294), entonces se pierde de vista el fenómeno originario del *es* de la proposición. La verdadera perspectiva se abre cuando ésta se concibe desde el punto de vista de

6 Cfr. Greisch (1987), p. 83.

su esencia, es decir, desde lo que la hace posible. Desde esta perspectiva una proposición lo es siempre «*sobre* algo, [que] entonces está referida en sí misma al *ente*» (*GPh,* 295). Heidegger nos recuerda que es el propio Platón quien en su diálogo *El Sofista* reconoce que «todo logos es como tal *logos tinos,* que toda proposición es proposición *sobre* algo» (ib.). En su opinión esto, que puede parecer trivial, es enigmático. A este enigma dedica nuestro pensador buena parte de sus esfuerzos.

Pero «¿en qué medida se refiere la proposición, a la que es inherente el "es", al ente?» (*GPh,* 300). Como se vio la proposición puede definirse como la *mostración determinante comunicativamente.* Pues bien, para Heidegger, la mostración constituye el carácter primario de la estructura de la proposición. Este carácter, que ya fue reconocido por Aristóteles y Platón con el término *apóphansis,* es el que fija la estructura de la proposición como tal. Y es a partir de este carácter desde el que se determina su estructura predicativa (*GPh,* 297-298). La mostración determinante, por tanto, «presupone ya el desvelamiento del ente. El que enuncia la proposición se comporta ya antes de la proposición y para ella con respecto al ente y lo comprende en su ser» (*GPh,* 300). Si lo predicativo presupone el ente desvelado, entonces éste ha de ser necesariamente antepredicativo.

La proposición dice la apropiación originaria, esto es, lo verdadero entendido como lo desvelado. El desvelamiento —que es diferenciación del ser— implica por ello, como dijimos, una comprensión del ser del ente. La articulación fónica de la proposición es posible porque primariamente se da algo otro que una secuencia de palabras: el ente desvelado. Según esto, un ente es dado previamente como desvelado y a él está referida la proposición como tal, sirve de *sobre qué* de una proposición, esto es, «puede llegar a ser objeto posible» de ella.[7] Por lo que «la proposición no tiene una función primaria de conocimiento, sino sólo una secundaria. El ente tiene que ser ya desvelado para que una proposición sobre ello sea posible» (*GPh,* 299). El ente como desvelado es lo hablado en el habla, y en virtud de ello aquello sobre lo que la proposición se expresa; es el ente descubierto primariamente. Con esto se nos está diciendo que el sentido no es algo separado de los entes, sino que surge con ellos mismos.

---

7 *GPh,* 293, 296 y 297.

Dicho esto, la proposición —léase el lenguaje— se presenta como aquello que expresa la comprensión del ser (*GPh,* 301). Y el habla aquello que realiza esa comprensión, en la que ésta se produce. El que enuncia proposiciones, el que muestra es el *Dasein* y lo hace porque vive en una comprensión del ser, porque existe en dicha comprensión. Articulándose esta comprensión en el habla lo que se constituye necesariamente es la existencia como tal, es decir, la esencia del *Dasein*, su *ser-qué.* Ahora se hace evidente por qué la esencia del *Dasein* consiste en su 'existencia' *(Existenz):* «'Lo que' (*Was)* el *Dasein* es consiste en 'cómo' *(wie)* él es, esto es, existe» (*GM,* 433). De ahí que Heidegger diga del lenguaje que «pertenece a la libre disposición del *Dasein*», y que por eso, como el *Dasein*, existe, es histórico (*GPh,* 296). El lenguaje no es, para él, un conjunto de palabras registradas en un diccionario. Dicho en términos humboldtianos, esto es pensar el lenguaje como *érgon.* El lenguaje como *érgon* es posible porque crece a partir del lenguaje como *enérgeia.* Y éste alude a la dimensión antepredicativa del habla, o lo que es lo mismo, a la comprensión del *Dasein.*[8] Mediante esa comprensión es como se articulan las conexiones de significación, que luego pueden expresarse en palabras. La proposición —el lenguaje— está arraigada existenciariamente en el *Dasein.* La proposición 'expresa' *(ausspricht)* porque el *Dasein* 'se expresa' *(sich ausspricht)* como existente en ella. «Hablando sobre algo, se expresa el *Dasein* en tanto que ser-en-el-mundo que existe. [...] Sólo el ente que existe, es decir, que es en el modo del ser-en-el-mundo, comprende entes. En tanto que el ente es comprendido, son articulados mediante esta comprensión algo así como conexiones de significación. Éstas tienen la posibilidad de expresarse en palabras. No hay palabras que sean marcadas para servir de signos a las significaciones, sino al revés, a partir del *Dasein* que se comprende a él mismo y al mundo, es decir, a partir de una conexión significante ya desvelada, a las significaciones les brota una palabra» (*GPh,* 297). Por eso las relaciones de las que se habló entre palabras, significaciones y entes encuentran ahora su adecuada localización: «Este todo [...] no es otra cosa que el *Dasein* mismo existiendo» fácticamente, 'hablando' *(redende)* y 'expresándose' *(sich ausprechende)* y, así, comprendiendo «necesariamente ya una multiplicidad de entes distintos en su ser» (*GPh,* 297 y 301).[9] De

8 Cfr. Greisch (1987), p. 81, y *GPh,* 296-297.
9 Cfr. asimismo *PGZ,* 360.

ahí que Heidegger pueda afirmar: «El enunciar [proposiciones] sobre algo se funda según su estructura ontológica en la constitución fundamental del *Dasein*, que caracterizamos como ser-en-el-mundo» (*GPh,* 296).

De lo dicho se sigue que «el desvelar primario del ente [...] no es producido por la proposición, sino que es producido ya en el modo originario del desvelar» (*GPh,* 301). Por eso «el que enuncia [proposiciones] comprende la manera de ser del ente, sobre el que él habla, ya antes de la proposición. La comprensión de ser [...] no crece en primer lugar mediante la proposición, sino que ésta la expresa. El "es" puede ser indiferente en su significación, porque el modo de ser diferente es ya fijado en el comprender primario del ente». En este comprender primario se comprende el *ser-qué* del ente, se comprende «un modo determinado de su ser» (ib.). Así el ente es desvelado. Con ello se produce la diferenciación de la comprensión del ser que es presupuesta en la mostración (*GPh,* 302).

Hemos visto, pues, cómo la diferenciación del *es* se produce antes de ser expresada en una proposición (*GPh,* 301). Antes de su expresión predicativa, el *es* tiene una significación determinada antepredicativamente. El *es* mienta, por tanto, una comprensión de ser, y ésta se realiza en el *Dasein* que se expresa en la proposición que expresa el *es.* El *es,* que es 'expresión' *(Ausdruck)* del ser (*GPh,* 300), está arraigado en el *Dasein.* Por tanto, «la caracterización del "es" como cópula no es nada fonético ni lingüístico, sino algo puramente ontológico» (*GPh,* 303). «Entonces el "es" [según esto] no sería un concepto de enlace, porque él oficia de cópula en la proposición, sino inversamente, es sólo cópula, palabra de enlace en la proposición, porque su contenido en las expresiones de entes mienta entes y el ser del ente es determinado esencialmente mediante el reunir y el enlace» (*GPh,* 302-303). El *es* expresa una 'síntesis' *(Synthesis)* que se da en el ente mismo, una síntesis que pertenece como tal al ser (*GPh,* 303). La exposición temática de dicha síntesis será objeto de un epígrafe posterior.

5.3. La nivelación del ente en objeto

1. Para Heidegger la nivelación del ente en objeto es un fenómeno indisolublemente ligado a otro: la ocultación de la esencia del lenguaje. Por eso puede afirmar en *Der Satz vom Grund (La proposición del funda-*

mento)[10] lo siguiente: «[...] es ya un carácter histórico del lenguaje el hecho de que éste nos aparezca como un ensamblaje y ajuste de palabras, de palabras que, según se dice, son portadoras de significado y tienen, con esto, un significado. Que esto sea así, que haya significados verbales, lo tenemos por cosa tan comprensible de suyo como el hecho de que nos aparezca 'lo ente como objeto, como obstante' *(Seiende als Objet, als Gegenstand).* Pues también ambas maneras de representación están, en cierta forma, en conexión» (*SG,* 156).

En esta nivelación consiste, precisamente, el olvido del ser delatado insistentemente por Heidegger. Decíamos que *das Beredete* era comprendido como *das Befragte,* como el ente mismo. El ente en su desvelamiento, que deviene objeto de la proposición que lo expresa (*GPh,* 303). En la proposición, que «es un enunciado sobre el ente» (*SG,* 204), el ente desvelado se nivela en objeto, con cuya nivelación, decimos, se oculta la esencia del lenguaje. Este fenómeno, como mostramos, se puede advertir claramente cuando «prestamos oídos al "es"», a esta partícula de la proposición que pasa comúnmente desapercibida (ib.); cuando su contenido exclusivamente predicativo queda liberado en favor de su significación antepredicativa, ontológica. Entonces el *es,* que «es dicho en referencia al ente, nombra el ser del ente» (ib.). El *es* lingüístico nos remite al *es* ontológico, al ámbito de desvelamiento del ente, de su constitución como tal, en el que es posible una experiencia primaria del ente respecto de la cual se constituye la proposición como un momento derivado. Por ello, como decíamos, la proposición tiene una función secundaria de conocimiento (*GPh,* 299): «[...] únicamente tenemos experiencia del ente como ente cuando prestamos atención al hecho de que él es, y a cómo es» (*SG,* 204). Mas el ente «sólo es en tanto que fundado». Con ello se nos está diciendo que tiene necesariamente un 'fundamento' *(Grund).* El fundamento del ente es el ser, pues lo que significa ser es, precisamente, fundamento. «El ser, sin embargo, por el hecho de ser él mismo el fundamento, queda sin fundamento. En la medida en que el ser, siendo él mismo el fundamento, funda, deja en cada caso que el ente sea un ente» (*SG,* 205). El ser, que es fundamento, no lo tiene, no tiene 'porqué' *(warum);* de lo con-

10 Las lecciones que lo componen tuvieron lugar en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1955-56; también forma parte del volumen la conferencia del mismo título.

trario sería un ente (*SG,* 205-206). Por eso el ser, siendo fundamento, es 'abismo' *(Abgrund).* Heidegger resume este pensamiento diciendo: «Ser y el fundamento: lo mismo» (*SG,* 205) y «ser: el 'fondo-y-abismo' *(der Abgrund)*» (*SG,* 94).

El pensador alemán define el fundamento como «aquello que ya de antemano yace para todo ente, como soporte». Por lo que el fundamento, el ser, es ese 'soportante preyacer' *(tragende Vorliegen)* que en su 'esenciar' *(Wesen)* deja ser al ente (*SG,* 207). Invitado por las sugerentes palabras de Goethe «Tú atente al porque y no preguntes: ¿por qué?», nombra con este *porque* el esenciar del ser. Según su análisis, 'porque' *(weil)* es la abreviatura de *dieweilen*, 'mientras que'. Y *weilen,* 'demorar', significa contenerse y retenerse, 'perdurar' *(währen).* Por eso dice que «el porque nombra [...] el puro preyacer sin porqué del que todo depende, sobre el que todo se aqueda» (ib.).

Sin embargo, este esenciar del ser se presenta ante el hombre contemporáneo como algo invisible de suyo. Hoy, señala Heidegger, «el ser viene al parecer como enfrentamiento objetual de objetos». Éste —o lo que es lo mismo, la objetividad de los objetos— entra en referencia con la subjetividad[11] de los sujetos. Por lo que el ser, así concebido, entra en referencia con el representar del sujeto. De ahí que lo que el ente sea desde el punto de vista de su ser se decida siempre dentro de esta referencia sujeto-objeto. En ella «el ente aparece como objeto» y el ser no se determina desde sí mismo sino desde el representar. La ciencia y la técnica modernas, en cuanto organización y disposición de los fundamentos del ente, crece dentro de dicha referencia (*SG,* 99).

2. Esta retirada de la esencia del ser, en la cual el ser no viene al parecer «como tal»[12] sino que lo hace como objetividad de los objetos, caracteriza a la época moderna, cuyo rasgo fundamental se realiza definitivamente en la presente era atómica. Esta retirada del esenciar del ser no quiere decir, sin embargo, que el ser permanezca oculto sin más. Pues

11 «La subjetividad no es nada subjetivo en el sentido de que con ello sólo pudiese mentarse aquello que está limitado a un hombre aislado, a lo azaroso de su particularidad y arbitrio. La subjetividad es la legalidad, conforme a esencia, de los fundamentos que *proporcionan* la posibilidad de un objeto» (*SG,* 137).

12 Cuando habla del ser *como* ser, Heidegger se está refiriendo, precisamente, al ser como fondo (*SG,* 96).

siempre en «el aparecer del ente está en juego el parecer del ser», su brillo (*SG,* 97), aunque en nuestro conducirnos relativamente a los entes el ser no comparezca propiamente como tal. «No es que el ser se mantenga enteramente oculto. Si esto aconteciera, nunca podría tampoco estar frente a nosotros y sernos familiar lo ente. Es más, el ser tiene que 'parecer' *(scheinen)* de por sí y ya de antemano, a fin de que, en todo caso, lo ente pueda 'aparecer' *(erscheinen).* Si el ser no pareciera, no habría entonces ninguna 'comarca' *(Gegend)* en cuyo interior pudiera avecindarse algo 'enfrente' *(Gegenüber).* De ello inferimos: en comparación con el ente, inmediatamente accesible, el ser muestra el carácter de retenerse en sí, de ocultarse de cierta manera». (*SG,* 111-112).

Para poder dirigir el pensar a la mencionada «comarca del ser del ente», Heidegger recurre a un parágrafo del Curso de Física de Aristóteles que dice: «El camino (por el ser del ente hacia él) es empero por su naturaleza de tal género y cauce que nos conduce de lo que nos es más familiar por ser, en efecto, más patente para nosotros, hacia aquello que, por brotar a partir de él mismo, es lo más patente en él mismo y, en ese sentido, ya previamente suscita confianza» (184a16 s.). El pensador alemán nos advierte en su comentario que aquí Aristóteles está hablando de dos modos diferentes de ser patente. Por un lado, 'lo patente' *(das Offenkundige, tó saphés),* lo más patente —según el texto— visto desde nuestro percatarnos de él, es decir, lo que es más accesible para nosotros. En este primer sentido lo más patente es el ente del caso. Y por otro, lo más patente en el sentido de lo que da razón de sí, de lo que se abre por sí. Esto que es lo más patente de por sí es el ser. Entonces «el camino de la filosofía, según la proposición de Aristóteles, conduce de lo más patente para nosotros a lo que brota en él mismo y de por sí. Por tanto, nunca avistamos el ser de manera inmediata» (*SG,* 112-113). Este camino es el propio camino de la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

Por tanto, al ser le es inherente el ocultarse y sin este carácter de ocultamiento, de retirada, que ya Heráclito avistó, el ente no se daría como tal (*SG,* 113). Este ocultamiento del ser no se refiere, entonces, tanto a nuestra incapacidad para avistarlo, cuanto a que es el ser mismo quien se retira. El ser, la *physis,* no 'aparece' *(erscheint),* sino que 'parece' *(scheint):* «Ser es lo más patente de por sí. Sin cuidarse de sí viene o no avistado propiamente por nosotros, el ser parece ya. Pues parece ya incluso allí donde nosotros hacemos experiencia de aquello que para nosotros no es sino lo

más patente: lo en cada caso ente. Tal ente se muestra sólo 'a la luz del ser' *(im Licht von Sein)*» (ib.).

Por tanto, la ocultación es inherente al ser, si bien esta ocultación no es total. Si lo fuera no podría darse el ente como tal. Para que lo ente pueda aparecer, el ser tiene que parecer de por sí y de antemano. Es en este aparecer en lo que consiste su esenciar. Por tanto, el ser se oculta porque no aparece, pero esa ocultación no es total porque lo propio del ser es parecer. El aparecer de lo ente se funda en el parecer del ser. Este parecer inaugura una 'comarca' *(Gegend)* en cuyo interior puede darse 'algo enfrente' *(ein Gegenüber)*. Este ámbito es la «comarca del ser del ente» (*SG,* 111-112) a la que Heidegger llama, en otro contexto, «la comarca preobjetiva del logos»[13] (*H,* 330), la dimensión de todas las dimensiones que no tiene la causa de su ser fuera de ella.

3. Heidegger opone al ámbito de la referencia sujeto-objeto este 'ámbito del enfrentamiento' *(Bereich des Gegenüber)*. Y lo que él se propone es «medir el 'ensamblaje' *(Gefüge)* de esta región de una manera pensante», aunque reconoce que «es cosa harto más difícil, y apenas empezada» (*SG,* 141). Para ello desmonta el concepto de objeto que se ha identificado sin más con el ente, y que es inherente al representar, asimilado por la metafísica al ser. Para él ambas determinaciones de ser y de ente, que dominan la tradición occidental, no son originarias, sino derivadas de una determinación más originaria. Cuando habla de la «comarca del ser del ente» lo que está intentando, precisamente, es pensar esa determinación originaria del ser y del ente. Pero ¿cuál es la determinación previa del ente de la que se deriva la caracterización del ente como objeto?

Heidegger delata como errónea la opinión de que el ente aparezca, es decir, haga de por sí acto de presencia, cuando se muestra como objeto. Según él, «para los pensadores griegos, el ente no era jamás objeto [...]. El ente era más ente que nuestros objetos». (*SG,* 148). Para ellos «lo que hace acto 'de presencia' *(das Anwesende)* se desoculta bajo el carácter del enfren-

13 «die gegenstandslose Gegend des logos». Traducimos *gegenstandlos* por 'preobjetivo' y no por 'sin objeto' (que sería su traducción literal) porque nos parece que de esta manera se corresponde mejor con la semántica que quiere ser expresada de calificar una comarca, un dominio en el que el ente se da antes de su determinación como objeto. Creemos que esta anterioridad queda mejor reflejada con el prefijo *pre-* que con la expresión *sin.*

tamiento, pero nunca bajo el de 'ob-stancia' *(Gegenstand)*, tomando ahora esta palabra en el sentido estrictamente moderno de 'objeto' *(Objekt)*» (*SG*, 140).

Así pues, nos encontramos con dos niveles de determinación del ente: de una parte, el ente como 'enfrentamiento' *(Gegenüber)*, que es la determinación originaria que funda la determinación secundaria, a saber, la del ente como objeto. Estos dos niveles son, por otra parte, una manera más de indicar la diferencia trascendental *Rede-Sprache*, y con ella la doble articulación de sentido. «En "ob-stante", el "ob" viene determinado desde la objeción representativa realizada por el sujeto. En el enfrentamiento, el "enfrente" se desvela en lo que le sobreviene al hombre perceptivo, que oye y mira [...] En conformidad con ello, lo que hace acto de presencia no es aquello que un sujeto se pro-yecta como objeto, sino aquello que le adviene al percatarse, y lo que el mirar y el escuchar humanos ponen y exponen como lo que les ha sobrevenido» (ib.). La consideración del ente como objeto, al que es inherente la representación de un sujeto —el ente entonces es una representación suya—, presupone la determinación originaria del ente como enfrentamiento. Ateniéndonos a la perspectiva que abre el pensar de la comarca del ser del ente, hay que señalar que es en esta comarca donde se sitúa el ámbito del enfrentamiento. En ella se da un enfrentamiento, lo que los griegos llamaban *antikeímenon*, o, más exactamente, lo pro-yaciente en el enfrentamiento[14] (ib.). Sólo sobre la base de este enfrentamiento es posible la determinación secundaria del ente como objeto, es decir, como representación del sujeto, o sea el ámbito de la referencia sujeto-objeto.

Algo puede «estar enfrente», es decir ser objeto y por ende representación, porque previamente 'se halla ahí delante' *(vorliegen)* de por sí, 'frente por frente' *(Gegenüber)*. Lo que Heidegger nos está diciendo es que la representación es un fenómeno secundario respecto a la comprensión del ser. Que la representación —a cuyo dominio pertenece la proposición— es posible porque en su base está dicha comprensión (*SG*, 147). Este es, en nuestra opinión, el sentido de las palabras del pensador alemán al pensar tal comprensión como rasgo fundamental del *Dasein* del hombre: «Comprensión del ser no mienta jamás aquí que el hombre posea, como sujeto,

14 «das im Gegenüber Vor-liegende.»

una representación subjetiva del ser y que éste, el ser, sea una mera representación. [...] Comprensión del ser quiere decir que el hombre, según su esencia, está en lo abierto del proyecto del ser y soporta a este así mentado entender. A través de la comprensión así experienciada y pensada del ser, la representación del hombre en cuanto sujeto es, para hablar con Hegel, puesta al margen. El hombre es un ser pensante sólo en la medida en que, según su esencia, está 'en un despejamiento del ser' *(in einer Lichtung des Seins)*» (*SG,* 146-147). En efecto, desde la perspectiva de la comprensión del ser, el hombre no es sujeto. El sujeto es esta comprensión, su despejamiento. Sólo respecto a ella y correspondiendo a ella el hombre es el ser pensante que es (ib.). Ello quiere decir que la objetividad, que es el saber del objeto, presupone este despejamiento en el que el ente encuentra al hombre. Este pensamiento nos reenvía al ser del hombre, al *Da-sein*, ya que el 'Ahí' *(Da)* es el lugar de esta *Lichtung* que el hombre 'soporta' *(aussteht)*. Esta perspectiva es lo más alejado del planteamiento tradicional del saber de la conciencia, que es entendido como representar. En este contexto la conciencia aparece como un modo derivado del Ahí, de manera que se evidencia una relación de fundamentación del *Dasein* respecto de la conciencia (*S,* 202-205). Los epígrafes siguientes esclarecerán cómo Heidegger acomete la tarea de pensar el ensamblaje de la comarca del ser del ente, es decir, del ámbito del enfrentamiento sobre el que se construye derivadamente el ámbito de la referencia sujeto-objeto.

Igual que la esencia del pensar no es el juzgar, así el ser del ente no es la objetividad, pues «no todo "algo" es un objeto» (*KPM,* 132). El ámbito del enfrentamiento se concibe entonces como un nivel pre-objetivo, y, en ese sentido, pre-lógico. Para nosotros, Heidegger piensa la concreción primaria del sentido bajo la 'estructura del enfrentamiento' *(Gegenüber),* y bajo la 'estructura del objeto' *(Gegenstand)* la concreción secundaria. Esta estructura indica el fenómeno de la representación y, por lo tanto, de la referencia sujeto-objeto, como el elemento donde se constituye. El nivel de la representación se muestra, entonces, desde un punto de vista ontológico, como derivado, fundado en un espacio de juego anterior —en una 'comarca' *(Gegend)*—, en un horizonte que hace posible la representación como tal. Este nivel de aprioridad, que define el encuentro primario con el ente, se identifica con el tiempo originario, con la temporización del tiempo que hace posible el tiempo óntico. El tiempo originario, que forma el horizonte de la trascendencia como tal

y que así afecta a la ob-jetivación, es decir, a toda representación de objetos, es «el que forma la estructura esencial de la subjetividad» (*KPM,* 171-180). No nos detendremos por ahora en esta temática que habrá de ser retomada más adelante. Llegados a este punto lo que nos interesa señalar es que, según lo dicho, la conciencia, la representación, el objeto y la proposición —vale decir, el lenguaje— se sitúan en el nivel de un mismo fenómeno: lo que hemos venido denominando la concreción secundaria del sentido. Fenómeno derivado del sentido en su concreción originaria que nos remite al ámbito del enfrentamiento, del habla, de la comprensión del ser, vale decir a la comarca del ser del ente. Pensando esta comarca, lo que Heidegger intenta es precisamente localizar dicha concreción originaria.

5.4. El ensamblaje de *Dasein* y mundo

Hemos tenido ocasión de señalar que la estructura *como* pertenece al comportamiento del *Dasein* y que es la estructura de la comprensión. También vimos (cfr. 5.2.2) que por eso, porque el *Dasein* se expresa, expresa proposiciones, y que dicha estructura entonces se articula como un Pliegue dando lugar a dos concreciones de sentido. La articulación originaria —que se estructura en el *como* hermenéutico— funda la articulación derivada de la proposición —que se estructura en el *como* apofántico—. Lo que queremos exponer a continuación es cómo esta estructura, que pertenece al comportamiento del *Dasein*, es asimismo una estructura inherente al mundo. Con ello hombre y mundo encuentran su conjunción en dicha estructura.[15] Un ensamblaje de consecuencias definitivas para el planteamiento que nosotros abordamos de la articulación del sentido, o, lo que es lo mismo, de la esencia del lenguaje.

Mostrar la pertenencia de la estructura *como* al mundo requiere situar este fenómeno en su esencia. Pensar la esencia del mundo resulta una ardua tarea necesitada de laboriosos análisis como nos muestra Heidegger en distintos textos y especialmente en el que ahora centramos nuestra atención, el curso del semestre de invierno de 1929-30 *Die Grundbegriffe*

15 Cfr. Hufnagel (1979), p. 154.

der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (Los conceptos del fundamento de la metafísica. Mundo-finitud-soledad). De una manera esquemática nuestro pensador indica como momentos esenciales que pueden conceptualizar este fenómeno los siguientes caracteres: «1. la apertura del ente como ente,[16] 2. el "como", 3. la relación con el ente como dejar ser y no dejar ser, el comportamiento con respecto a..., actitud y carácter de sí mismo» (*GM,* 398). Siempre que se dan estos caracteres se da el fenómeno del mundo; ello quiere decir que constituyen los momentos esenciales del mismo, que Heidegger recoge en la formulación que dice: «Al mundo pertenece la apertura del ente como tal [es decir, del ser del ente], del ente como ente» (*GM,* 397). Así pues, la apertura del ser del ente pertenece al mundo, es inherente a él. Por lo tanto el mundo, visto en su esencia, no tiene nada que ver con una suma de entes, sino que se refiere a dicha apertura. Y la apertura del ser lo es en todo caso del ente, del ente como ente, de algo como algo. De ahí que dicha apertura esté íntimamente ligada —según expresión de Heidegger— a este «enigmático *como*». El significado que albergue esta estructura y la luz que ella arroje al fenómeno del mundo se verá a lo largo de las siguientes páginas.

La estructura trascendental que es el *como,* tiene que ver con «la estructura del ser de la vida» y con la «delimitación apriorística» de la misma (*GM,* 541). Delimitación que se concibe como una determinación esencial que la libere de la concepción de algunas ciencias en la que es pensada como un mecanismo. Una tal liberación pasa, para Heidegger, por lo que él denomina «una interpretación metafísica de la 'vida' *(Leben)*» (*GM,* 278). Ésta es la tarea de la ontología fundamental y lo que la distingue de la ciencia, p. ej. de la biología, pues ésta, siendo como es un saber regional, no elucida la esencia de la vida, sino que la presupone. En cambio, la ontología, a la que deben someterse los saberes regionales y sus respectivas ontologías, pregunta directamente por la esencia de la vida, y en su intento por determinarla nos dice cuál es la esencia del mundo.

Heidegger nos introduce en la cuestión de la esencia de la vida y del mundo de la mano de tres tesis: 1) la piedra es 'sin mundo' *(weltlos),* 2) el ani-

16 Es decir la apertura del ser. Traducimos *Offenbarkeit* por 'apertura del ser' y no sólo por 'apertura' siguiendo el contexto semántico que Heidegger da al término, entre otros, en *VWF,* 302-303 al referirse a la *Offenbarkeit des Seins des Seienden.* Además, a la luz de las consideraciones precedentes (cfr. 5.3 y 5.1), *Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem* quiere decir *Offenbarkeit des Seins.*

mal es 'pobre en mundo' *(weltarm),* 3) el hombre es 'figurador de mundo' *(weltbildend).* De principio Heidegger nos advierte que «en las expresiones 'pobre en mundo' y 'figuración de mundo' *(Weltbildung),* mundo no es la expresión para [...] la suma y el grado de accesibilidad del ente» (*GM,* 288). No es que el animal acceda «menos» al ente que el hombre, pues no se trata aquí de «una relación de diferencia de grado en la accesibilidad» en el sentido de «una relación de niveles de perfección» (*GM,* 286). La diferencia no es de cantidad, sino que es cualitativa, estructural.[17] «Ser pobre quiere decir carecer de» (*GM,* 287). La privación del animal en su acceso al ente no se puede medir ni comparar con la del hombre, pues no existe una misma medida para ambos: «El mundo del animal [...] no es una forma ni un grado del mundo del hombre» (*GM,* 294). Siendo la diferencia cualitativa, se trata de que el animal tiene otra relación con el ente. Su ser pobre en mundo es una forma de relación con el mundo distinta de la del hombre. La pregunta que se nos plantea entonces es en qué consiste esta relación, y qué es lo distintivo de esta relación con el mundo y con el ente en el hombre y en el animal.

La piedra es sin mundo, por lo tanto no tiene acceso al ente. El animal es pobre en mundo, entonces tiene un acceso al ente, pero distinto al del hombre que es figurador de mundo. La piedra no tiene posibilidad de experiencia, tampoco el animal. Una abeja puede conocer los estambres de las flores que visita, pero, a diferencia del hombre, no los conoce como estambres (*GM,* 285). No los experimenta, no le son dados como tales, en definitiva, no son accesibles para él como entes. Y esta privación le impide alcanzar la esencia de la vida (*GM,* 291-292). Así pues, en esta primera aproximación, que habrá de ser profundizada, el mundo es concebido bajo la idea de la «accesibilidad del ente» como tal, es decir, en su ser (*GM,* 292-293). Por lo tanto, la estructura *como* funda la relación que el hombre tiene con el mundo, relación que se expresa en la noción que le califica: figuración de mundo (*GM,* 285). Según esto, a través de dicha estructura queda expuesta la conexión esencial entre la apertura del ser del ente y la figuración de mundo.

La privación del animal consiste, según lo dicho, en que está cerrado al ente, porque él no puede tener experiencia de él como ente, en su ser. Pues, para Heidegger, «sólo donde el ente es abierto como ente en gene-

17 Véase *GM,* 284-288. Cfr. Derrida (1987), pp. 78-81.

ral, está la posibilidad de experimentar este ente y cada ente determinado como tal y como este determinado —experimentar en un sentido amplio, que sobrepasa el mero conocimiento: hacer experiencias con él—» (*GM,* 397). La posibilidad de la experiencia radica, entonces, en que el ente se abra como tal, es decir —y para emplear el sustantivo— en la apertura del ser del ente (ib.). Ésta se refiere a la apertura primaria del ente como ente que concierne al denominado ámbito del enfrentamiento sobre el que se construye el ámbito del objeto. Tal apertura, que alude a la comarca del ser del ente es, pues, necesariamente pre-objetiva y, en el mismo sentido, ante-predicativa. Así pues, como vemos, «el "como" es inherente a la apertura del ser» (*GM,* 418), en el sentido de que es «un momento estructural» de la misma (*GM,* 416). Según esto, el animal que carece de esta estructura trascendental, carece asimismo de experiencia en su genuino sentido, pues no tiene acceso a dicha apertura. Además de ser un momento estructural de la apertura del ser del ente y, en ese sentido como señalamos, del mundo, el *como* es a la vez la estructura del comprender que pertenece al comportamiento del *Dasein.* Siendo esto así, podemos constatar que en esta estructura se da el ensamblaje de hombre y mundo.

Unos epígrafes más arriba hemos podido observar cómo se estableció la conexión esencial del horizonte trascendental del mundo y la *Zuhandenheit.* El ser de lo a la mano que encontramos en *Ser y tiempo* puede ser considerado como un modo de apertura del ser del ente. Entonces definimos con el término *conformidad* la estructura de ser de lo a la mano, y dijimos que dicha conformidad era una apertura en la que el ente se hacía presente como tal. Pues bien, lo que ahora queremos subrayar es que tal conformidad a lo que alude, en última instancia, es a lo que en este capítulo venimos denominando *apertura del ser del ente.* Pues esta apertura como tal es lo que concierne, en definitiva, al «dejar ser algo como ente». Esto es precisamente, según Heidegger, lo que determina que en el hombre hablemos de 'comportamiento' *(Verhalten)* a diferencia del animal que tan sólo tiene una 'conducta' *(Benehmen)* (*GM,* 397).

5.5. La figuración del mundo

1. La apertura del ente como ente es un momento de la esencia del mundo (*GM,* 400), y, como tal, constituye un punto de partida para la

pregunta por el mismo. Dice Heidegger, «donde hay mundo es abierto el ente». La pregunta que surge inevitable entonces es «cómo es abierto el ente, lo que "tenemos ante nosotros" como ente» (*GM,* 398). Una pregunta que interroga por las condiciones de apertura de lo que se abre, es decir, de lo que aparece; que apunta al fundamento ontológico del aparecer del ente. Se pregunta, en definitiva, cómo es la apertura del ser de ese ente, cómo puede ser abierto; elucidar la apertura del ser como tal, es decir, el 'acaecer de su apertura' *(Geschehen der Offenbarkeit)* (*GM,* 404).

Cuando Heidegger habla de mundo no se refiere, como se sigue de lo dicho en el epígrafe anterior, al concepto natural de mundo en su uso corriente, es decir, a «la totalidad del ente, todo lo que se da junto», ya que según esta caracterización se toma el mundo como «la suma del ente» (*GM,* 405). Al rechazar dicho concepto de mundo no se está negando que el ente forme parte de él, sino que esta pertenencia no se puede evaluar cuantitativamente. «Realmente el ente pertenece al mundo, pero sólo en tanto que es accesible, en tanto que [el mundo] hace posible al ente mismo [...]», en cuanto posibilita que «el ente como tal pueda ser abierto». Antes de la iluminación del mundo «el ente no está abierto, [sino que está] cerrado y oculto». Así pues, «la accesibilidad se funda en la eventual apertura del ser» (ib.). Pero la pregunta que se vuelve ahora decisiva en nuestra indagación sobre dicha apertura es ¿dónde tiene lugar y cómo es esta apertura del ser del ente? ¿En qué consiste esta apertura que funda la posibilidad de la experiencia? Lo primero que hay que destacar respecto a esta cuestión es que la apertura del ser no es ninguna propiedad del ente. Esta observación nos remite a la pregunta por el lugar de dicha apertura aún con más insistencia. Decimos, no es una propiedad del ente, pero tampoco es algo que se dé al margen de él, «detrás o sobre» él, como señala irónicamente Heidegger. A la pregunta «¿puede ser en general algo fuera de la región del ente?» (*GM,* 406), hay que responder con él que la apertura del ser es siempre y en todo caso del ente, es decir, que «la apertura del ser es aquello que acaece con el ente mismo». Así pues, a dicha apertura le es inherente su acaecer en él. Y como la apertura del ser lo es del ente, y aquélla, a su vez, es un carácter del mundo, es por lo que Heidegger cuestiona, con razón, que el ente pueda ser sin mundo (ib.).

2. ¿Cómo y dónde se da el fenómeno del mundo? Ésta es la pregunta que subyace en el tema de su figuración. Decíamos que el hombre es figurador de mundo porque tiene acceso a la experiencia, esto es, porque él

accede al ente como tal, esto es, en su ser. Porque a él, en definitiva, le concierne esencialmente, esto es, desde un punto de vista ontológico, la apertura del ser del ente como tal. Lo que se trata de examinar ahora es esta conexión esencial de hombre y mundo expresada en lo que se denomina *figuración.* Para ello volvamos a la tesis «el hombre es figurador de mundo». Si interpretamos esta tesis en el sentido de que el mundo no es nada en sí mismo, sino una formación subjetiva del hombre, entonces no captamos el problema decisivo que la tesis encierra (*GM,* 413). El meollo del asunto vuelve a estar en una dimensión anterior ontológicamente al hombre tal como se lo representa el sentido común. Heidegger lucha por deshacer esta percepción vulgar y presentarnos un concepto de mundo más originario. Lo que la tesis precedente quiere decir es que el mundo es algo «perteneciente a la figuración de mundo» (ib.). Por eso para comprender esta otra forma de pensarlo, hay que indagar ese fenómeno al que nos remite, que es la figuración de mundo: la «apertura del ser del ente como tal en totalidad, [esto es el] mundo, se figura, y mundo es sólo lo que es en una tal 'figuración' *(Bildung)*» (ib.). Por lo tanto, para comprender el fenómeno del mundo, habrá que elucidar qué sea su figuración. Pero antes es necesario que nos detengamos en otro aspecto que habla en la tesis. En ella se nos dice además el quién: el 'hombre' *(Mensch)* figura el mundo (ib.). La supuesta evidencia de esta afirmación oculta en primera instancia el verdadero contenido de la misma. Pensar que el hombre existe y que además, y entre otras cosas, figura el mundo es una impropiedad. Antes bien, la «figuración del mundo 'acaece' *(geschieht),* y sólo sobre su fundamento puede existir un hombre. El hombre *qua* hombre es figurador de mundo no quiere decir: el hombre que anda por la calle, sino el *Dasein* en el hombre es figurador de mundo» (*GM,* 414). *Da-sein* indica un nivel ontológico anterior y fundamentante del nivel (óntico) del hombre. Según esto se hace evidente que la pregunta por la esencia del hombre es la pregunta por la figuración del mundo, en la medida en que ésta lo hace por la esencia del mundo (*GM,* 408).

El *Dasein* del hombre es figurador del mundo (*GM,* 401); el *Dasein,* que es figurador del mundo, es anterior, desde un punto de vista ontológico al hombre. Esto es lo que quiere decir «el *Dasein* en el hombre figura el mundo» (*GM,* 414). La dimensión de dicha figuración, que funda la humanidad del hombre, hace referencia, como se mostrará, a la dimensión originaria del habla. Pero para poder comprender en toda su significación

este pensamiento es preciso desarrollar antes otros aspectos y responder algunas cuestiones.

¿Qué significa figuración? ¿Cómo figura el *Dasein* en el ser humano? ¿Qué quiere decir: «el *Dasein* en el hombre figura el mundo?» (ib.). La figuración, que es el fenómeno que intentan elucidar estas preguntas, tiene una significación triple que consiste en que el *Dasein* 'produce' *(herstellt)* el mundo, lo 'expone' *(darstellt)* al darse una 'imagen' *(Bild)* de él, y lo 'forma' *(ausmacht)* en el sentido de que lo contiene (ib.). Este triple sentido de la figuración del mundo denota un juego originario y fundante de *Dasein* y mundo, éste es el 'juego del lenguaje' *(Spiel der Sprache)*[18] que «procede de una legalidad que está antes de toda "lógica"» (ib.). Y es que la frase «el *Dasein* en el hombre figura el mundo» es la expresión lógica del juego ontológico del lenguaje que señala la figuración. Ella dice este fenómeno según el cual *Dasein* y mundo se encuentran en el nivel previo a la lógica —vale decir, del lenguaje—, en el ámbito de la figuración originaria que es el fundamento ontológico del hombre y del mundo, considerados ahora como conjunto de realidades abstractas, es decir, presentes a simple vista (*GM,* 423). Así pues, *la figuración, que es fundamento, es el juego mismo del lenguaje.* La significación ontológica de esta afirmación es definitiva cuando pensamos que el juego del lenguaje al que se alude es aquel que está antes de toda lógica, es el juego del lenguaje pre-lógico. Para decirlo con la terminología que venimos empleando, este juego del lenguaje, que es la figuración —figuración en la que se engendran *Dasein* y mundo—, es el juego del 'habla' *(Rede),* el movimiento mismo del ser.

5.6. La verdad prelógica

Para hacer pensable el interior del juego prelógico del lenguaje —del habla—, que es la figuración del mundo, Heidegger se detiene en un

18 Nótese que dice *Sprache* cuando se está refiriendo a *Rede.* Después de *GPh* desaparece el término *Rede* para referirse a la dimensión de la esencia del lenguaje. Ello no quiere decir que desaparezca la meditación acerca de la esencia del lenguaje, sino que Heidegger significa la misma expresándolo en palabras como *Sage, Worte (US),* a las que llama también *Sprache.* Sin embargo, a lo que propiamente es *Sprache* lo denomina *Wörter.* Según esto, la lógica está en el nivel del 'lenguaje' *(Sprache)* y el 'habla' *(Rede)* en el de la dimensión del juego pre-lógico del mismo.

momento estructural de la apertura del ser: el *como.* La interpretación de esta estructura, que designa el movimiento mismo del ser, arrojará luz sobre el asunto que nos ocupa.

Nos detenemos en la estructura: *el ente como ente, algo como algo,* en fin, *a como b.* Como se mostró, ésta es la estructura elemental que decide la diferencia entre animal y hombre. En ella piensa Heidegger el *qua* latino —*ens qua ens*— y el griego *he* —*on he on*— (*GM,* 416). Como primera aproximación cabe señalar que dicha estructura no es nada para sí misma, sino una relación. Según ella el *como* «muestra algo —lo que está en el "como"— y muestra del mismo modo otro algo —como esto es—» (*GM,* 417). Es, pues, «una relación que lleva de un miembro al otro —algo como algo—» (*GM,* 424). Pero esta determinación del *como* es una determinación puramente formal con la que Heidegger no quiere zanjar el asunto, porque, aunque correcta, es precisamente la más vacía que pueda darse del mismo. Por lo que es preciso ir de esta característica formal a su esencia. De lo que se trata es de «conceptualizar la relación a partir de su propia dimensión, en lugar de, al revés, nivelar la dimensión mediante la característica formal» (*GM,* 425).

Uno de los aspectos que queremos destacar en este momento es que dicha estructura nos remite al *es* de la proposición. Veamos en qué sentido. En el apartado 5.2.2 se dijo cómo la indiferencia del ser significada por la cópula caracterizaba el carácter secundario de la proposición, que lo era respecto de aquello en lo que ésta se fundaba, es decir, del descubrimiento primario del ente. Ahora tendremos ocasión de profundizar en este aspecto. La proposición es lo que es porque ella es la forma del comportamiento indiferenciado con el ente en tanto que disponible, a la mano en la cotidianeidad (*GM,* 424-425). Ella es la forma lingüística en la que se expresa tal comportamiento del *Dasein* cotidiano: «En cada proposición está el momento del expresarse del hablante» (*GM,* 437). Según esto la proposición *a es b* es una forma del logos que pertenece a la esencia de la cotidianeidad, y como tal es una 'formación' *(Gebilde)* necesaria, pero no originaria (*GM,* 438-440). La lógica tradicional lo que ha hecho es tomar esta forma derivada del logos por un fenómeno originario y absoluto, olvidando así la procedencia esencial de la proposición. De esta manera dicha lógica se ha convertido desde los griegos en la lógica de la proposición, de lo ante los ojos. A Heidegger —como ya hemos tenido ocasión de seña-

lar— lo que le interesa es rescatar del olvido occidental el fenómeno originario del que la proposición se deriva. En ese sentido la «lógica» que él pretende construir es, frente a ésta de lo que está a simple vista, una «lógica» de la esencia, de lo que resulta invisible desde la perspectiva de la reducción del logos a proposición.

La «lógica» de la esencia de la que hablamos —que sería la esencia de la lógica tradicional— estaría caracterizada por lo que Heidegger denomina «la 'meditación' *(Besinnung)* de la esencia originaria del logos» (*H,* 279),[19] el pensar que intenta determinar el fenómeno antepredicativo de la diferenciación del ser, que es el fenómeno originario en cuya base se construye la estructura predicativa a *es b.* El *es* indiferenciado de la proposición encuentra su significación diferenciada en el *como,* en la comprensión de a como b, que está en su base. Tomemos la proposición simple *a es b,* pues bien, «en la comprensión de esta proposición es comprendido a como b» (*GM,* 417). La estructura *como* permite hacer expresa la constitución del ente como tal: «El "como" sólo puede entrar en función, si un ente ya es dado de antemano, y sirve entonces para hacer *expreso* este ente como constituido así y así. Un ente-b es dado de antemano a; este ser-b de a es hecho expreso en el "como"» (ib.). Así pues, este *ser-b de a* es aquello sobre lo que la proposición se expresa.

Este planteamiento tiene consecuencias inmediatas para el problema de la verdad. De una proposición se dice que puede ser verdadera o falsa. Es verdadera cuando ella 'concuerda' *(übereinstimmt)* con aquello de lo que habla, con este ser-b de a. Por lo tanto el fundamento de la verdad de la proposición no debe buscarse en ella misma, sino que descansa en aquello que ella encierra, en la apertura del ser: «La proposición es verdadera, porque ella encierra una 'apertura del ser del asunto' *(Offenbarkeit der Sache)*» (ib.). Así pues, este ser-b de a es aquello que encierra la proposición, es decir, la apertura del ser del ente. Este planteamiento de Heidegger desenmascara la orientación de la metafísica en la verdad de la proposición, orientación que él no niega, pues como ya sabemos la reconoce necesaria, pero no originaria (*GM,* 421).

Decimos, en la base de la proposición a es b, está el fenómeno del logos que hemos descrito a como b, esto es, ser-b de a: «La proposición "a es b"

19 Véase asimismo *H,* 278.

no sería posible [...] si no pudiera crecer a partir de la experiencia que está en su base del a como b» (*GM,* 436). La metafísica, olvidando la verdad originaria, ha olvidado el problema del ser que se desarrolla a partir del fenómeno del logos a como b, es decir, ser-b de a (*GM,* 420). Y ha reducido esta dimensión del ser a lo que está ante los ojos, ya que ha comprendido las determinaciones del ser como categorías, es decir, como determinaciones del ente (*GM,* 418). El ser, como el mundo, no tiene nada que ver ni con un ente ni con una estructura material del *Dasein.* Tampoco es nada aislado (*GM,* 431-434). Para Heidegger el ámbito de lo existente material (*GM,* 425) encuentra su fundamento esencial en la dimensión originaria de la apertura del ser del ente, la dimensión del *como* (*GM,* 435).

Llegados a este punto, nos encontramos, por una parte, con que el *como* es una estructura que pertenece a la apertura del ser (*GM,* 418), y, por otra, que «es un momento estructural de la estructura de la proposición» (*GM,* 417). De ahí que Heidegger formule la pregunta de si «el "como" pertenece primariamente a la proposición y su estructura o [...] es presupuesta por ésta» (*GM,* 435). A lo que hay que contestar que efectivamente dicha estructura pertenece a la proposición y a la apertura del ser. Lejos de ser una contradicción, ello es la expresión del Pliegue que es esta estructura del *como* apofántico —siendo así un momento de la proposición— y del *como* hermenéutico —perteneciente a la dimensión originaria de la apertura del ser del ente en la que se produce originariamente el *como*—. Éste está en la base del *como* apofántico que estructura la proposición y lo está «aunque no sea propiamente expresado en la forma lingüística de la proposición» (*GM,* 436). Heidegger propone un «'retroceso' *(Rückgang)* a este origen» (*GM,* 435), porque este retroceso «tiene que abrirnos la conexión total en el que esencia lo que denominamos apertura del ser del ente» (*GM,* 435-436). El acceso al esenciar de esta apertura tiene que hacer visible las relaciones que, sin ser efecto de la proposición, son, sin embargo, aquello sobre la que ésta se construye (*GM,* 440).

5.7. La síntesis ontológica como fundamento del habla

1. En este punto retomamos las ideas que se explicitaron en 5.2.2, al tratar del habla viviente, aunque allí quedó sólo indicado lo que ahora

estamos en condiciones de desarrollar. Se trata del valor de síntesis del *es*. Allí se concluyó que el *es* predicativo presupone en todo caso su diferenciación antepredicativa. Y en ese sentido se indicó que, en última instancia, expresa una síntesis que se da en el ente mismo, una síntesis —decíamos— que pertenece como tal al ser (*GPh,* 302-303). A partir de este momento lo que se pretende es abordarla de una manera temática.

Heidegger se refiere explícitamente en diferentes contextos a esta síntesis ontológica, ya que «en este "es" es mentado antes de todo enlace de las palabras o de las representaciones un enlace en el ente mismo, sobre el que la proposición trata» (*GPh,* 302). De lo que se trata, entonces, es de mostrar la unidad del ente dado de antemano, o como dice el pensador alemán, «la multiplicidad articulada del ente dado de antemano en su unidad» (ib.). Éste es el acaecimiento sobre el que se articula derivadamente la proposición, el acaecimiento que «la proposición [...] quiere hacer accesible» (ib.), y que nosotros queremos poner de manifiesto siguiendo algunos caminos abiertos por Heidegger.

La propuesta que nos hace quiere pensar el ser más originariamente de lo que lo ha hecho la metafísica, que, como ya se ha dicho, lo piensa exclusivamente en el *es* de la proposición. Este *es* expone ciertamente una apertura de ser, pero lo decisivo es que esta apertura no es originaria (*GM,* 468). Tal apertura se refiere a la comprensión del ser (*VWF,* 302-303), a su comprensión previa. Y ésta no significa otra cosa que la constitución ontológica del ser del ente (*KPM,* 24). Precisamente, según nos dice Heidegger empleando la terminología kantiana, la posibilidad de dicha constitución ontológica es el tema de investigación del conocimiento trascendental, que no se ocupa del ente mismo, sino de la posibilidad de dicha síntesis. Y es esta constitución ontológica del ser del ente lo que constituye como tal la trascendencia, por la cual «la experiencia puede ajustarse a un ente como a un objeto posible» (ib.). Así pues, la trascendencia se refiere a la comprensión ontológica del ente, que es el horizonte que guía la experiencia que tenemos de él (*KPM,* 23). Por tanto, la síntesis de la que se está hablando —que es la síntesis del ente mismo que funda la síntesis predicativa— es *a priori*, caracteriza al conocimiento ontológico y aporta la determinación del ser del ente. Ésta «es un modo de referirse previamente al ente, una pura "referencia a..." (síntesis), que forma el hacia y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo se hace perceptible a través de la síntesis empírica» (*KPM,* 24).

Así pues, se trata de elucidar el horizonte antepredicativo que es la síntesis originaria. Este horizonte es un espacio de juego en el que el ente es abierto, aquello sobre lo que se hacen proposiciones. Por lo tanto, dicho horizonte de la constitución primaria del ente, que es una dimensión de apertura pre-lógica, es lo que hace posible la verdad o falsedad de la proposición, lógica, del *logos apofanticós* (*GM,* 492-493). La dimensión de apertura pre-lógica corresponde al *como* hermenéutico (síntesis ontológica), que funda la apertura de la proposición que, como sabemos, se estructura en el *como* apofántico (síntesis predicativa). Esta dimensión de apertura prelógica —o, como la denomina Heidegger, «el ser-abierto prelógico para el ente como tal» (*GM,* 492)— es el espacio de juego en el que está el 'hombre que enuncia y que habla' (*redend aussagende Mensch).* Por lo que dicho espacio constituye la apertura prelógica en la que juegan a la vez el ente en su desocultamiento y el *Dasein* del hombre. Quizás ahora se comprenda mejor por qué el pensador alemán señala que la esencia de la cosa y la esencia del hombre son la misma pregunta, ya que, como acabamos de ver, la esencia de ambos descansa en este espacio de juego prelógico.

Por lo tanto, el *logos apofanticós* no produce, sino que se deriva de la apertura del ser del ente. De lo que se sigue evidentemente que la verdad de dicho logos no es la originaria, porque no desoculta el ente primariamente. Por lo que la verdad originaria, premetafísica, es decir, la *alétheia,* se localiza en esta dimensión de lo que denominamos con Heidegger apertura del ser del ente.

2. En el curso *Los conceptos del fundamento de la metafísica* el pensador alemán lleva a cabo un análisis del concepto aristotélico del logos, que le permite desarrollar sus consideraciones en torno a la síntesis ontológica.

Antes que cualquier otra determinación —sabemos que también se refiere a todos los fenómenos del lenguaje en general—, el logos es 'capacidad' *(Vermögen).* Por eso desde Aristóteles se habla del hombre como *zoon logon ejon* —como ya se ha señalado en anteriores ocasiones—. En la tradición metafísica posterior esta determinación del hombre ha sido traducida por 'animal racional'. Heidegger rechaza esta asimilación del logos a la razón metafísica, porque la caracterización griega mencionada hace referencia no a una cualidad del hombre, sino a una capacidad que le distingue del animal. Más adelante tendremos ocasión de mostrar la diferencia esencial que ello supone y en qué consiste tal capacidad —que no es que la posea el hombre, sino que propiamente es poseído por ella.

El logos se refiere al percibir algo, esto es, al *noéin*, e indica un modo de relación del hombre con el ente. Según Heidegger al hombre le es inherente un *Offensein für...*, este 'estar abierto a...' tiene el carácter del percibir algo como algo. Precisamente «este modo de relacionarse con el ente lo denominamos 'comportamiento' *(Verhalten)* a diferencia de la 'conducta' *(Benehmen)* del animal» (*GM,* 443). Por eso el hombre es *zoon logon ejon* y el animal *álogon*. Así pues este comportamiento, que es una capacidad, indica el fenómeno logos.

Lo que habitualmente conocemos como lenguaje se enraíza en este fenómeno del logos, encuentra su fundamento esencial en él. Heidegger dice, citando a Aristóteles, que «ninguna palabra del lenguaje es lo que es, sobre la base de una pura conexión física, de un suceso natural» (*GM,* 444), porque la palabra no es como el grito de un animal. Lo distintivo de la palabra se asienta precisamente en su relación con la capacidad del logos. Heidegger afirma que hay palabra cuando acaece un *symbolon* (ib.). Veamos qué se está diciendo aquí.

Según su explicación, los gritos del animal «son fonaciones a las que falta algo, a saber, la significación» (ib.). El hombre también tiene 'fonación sensible' *(phoné),* pero lo decisivo es que con ella está unida una significación que él comprende. En cambio el animal con su grito está privado de esta comprensión. Así pues, lo distintivo del logos humano es la manera de ser de la comprensión. La esencia del hombre consiste, por tanto, en que comprende y figura la comprensión (ib.). Y sólo «porque nuestra esencia es así, por eso las fonaciones [...] pueden tener una significación». No se trata de que de los sonidos surja una significación, «sino, al revés, a partir de significaciones que se figuran y figuradas se figura el carácter del sonido. Ciertamente el logos es *phoné*, pero no [lo es] primariamente [...] sino al revés, él es primariamente otra cosa y con ello también [...] *phoné*». Eso que es primariamente el logos humano no es *physei*, sino *kata sinteken*, a saber, descansa en la génesis de un *symbolon* (*GM,* 445-447). De tal manera que sólo hay palabra cuando se da el acaecimiento del símbolo.

Al acercarnos al significado de símbolo, Heidegger rechaza el concepto actual de símbolo y de lo simbólico. Lo que propiamente significa *symbolon* es mantener unido algo con algo otro, esto es, 'ensamblar' *(An- und Ineinanderfügen),* ensamblaje, 'juntura' *(Fuge),* ajuste *(Über-*

einkunft). En este acaecer del símbolo, es decir, a partir de un tal ajuste crecen las 'palabras' *(Worte)*, o lo que es lo mismo, el 'habla' *(Rede)*. El habla, este Decir originario, acaece, entonces, en y a partir de tal ajuste, siendo así captable el ajuste como tal (*GM*, 446). Por tanto, lo que se nos está diciendo es que el habla es la génesis del símbolo: «el habla es lo que es, es decir, figura un círculo de comprensión, si es una génesis de un *symbolon*, si acaece un reunir en el que a la vez está un ajuste. Habla y palabra son sólo en el acaecer del símbolo, si acaece y en tanto acaece un ajuste y reunión. Este acaecer es la condición de posibilidad del habla» (ib.).[20] Porque el habla es la génesis del símbolo, por eso «tiene en sí la posibilidad de dar a significar algo», y esto que se da a significar es comprendido por nosotros. Por eso dice que «el habla da a comprender» (*GM*, 443), y que «la esencia del logos es *semantikós*, el 'significar'» (*GM*, 459).

A diferencia del habla, los gritos del animal son meros sonidos sin significación, no pueden dar a significar nada, porque en el animal falta el acaecer del símbolo (*GM*, 446). Según Heidegger «lo que Aristóteles vio [...] bajo el concepto de símbolo no es otra cosa que lo que hoy llamamos 'trascendencia' *(Transzendenz)*. Sólo hay lenguaje en un ente que según su esencia trasciende. Éste es el sentido de la tesis aristotélica: un logos es *kata sintéken*» (*GM*, 447). En este acaecer del símbolo «acaece un reunir que es un *reunirse del hombre con algo*» (*GM*, 446). La plena explicitación de esta afirmación fundamental será objeto de los próximos epígrafes. Antes es necesario detenerse en algunos aspectos.

Después de estos parágrafos queda claro que la proposición es 'habla que muestra' *(aufzeigende Rede)*, esto es, *logos apofantikós* (*GM*, 452), o lo que es lo mismo, 'lenguaje' *(Sprache)*. Por tanto, el fundamento de posibilidad del ser verdadero o falso del *logos apofantikós* es el figurar una unidad (*GM*, 454). Esto quiere decir que la síntesis predicativa de la proposición encuentra su fundamento esencial en una síntesis antepredicativa, ontológica, que se caracteriza porque es figuración de la unidad. Veamos a continuación algo más sobre estas síntesis.

---

20 «[...] el esenciar del habla [...] consiste en el *semantikós*, en la génesis del *symbolon*, en el acaecer de esta relación fundamental de un ajuste que reúne» (*GM*, 452).

5.8. Síntesis ontológica y síntesis predicativa

«Para mostrar algo en general —sea como es, sea como no es—, esto es, para poder desocultar u ocultar mostrando, esto de lo que trata la mostración tiene que ser percibido ya con anterioridad en la unidad de sus determinaciones, a partir de las cuales y en las cuales es determinado expresamente, y ciertamente en el carácter del como así y así» (*GM,* 455-456). Y añade a continuación Heidegger: «Por eso esto es percibido con anterioridad como esto y esto. Cuando Aristóteles habla en este contexto de *synthesis,* entonces mienta esto que nosotros denominamos estructura "como"» (*GM,* 456). Pero Aristóteles se queda a las puertas del problema porque no entra en él al centrase en la síntesis predicativa. Lo que Heidegger quiere pensar precisamente es la síntesis antepredicativa en la que aquélla se funda, «la estructura "como", el previo percibir que figura la unidad de algo como algo» (ib.). Éste es el fenómeno originario que hace posible la verdad o falsedad de la proposición, su condición de posibilidad.

Nuestro pensador llama a la síntesis «estructura *como*» porque esta estructura en su doble dimensión recoge no sólo la síntesis predicativa (*como* apofántico), sino sobre todo la síntesis antepredicativa (*como* hermenéutico) que la hace posible. Esto explica por qué Heidegger en cierto momento del curso dice que la *Als-Struktur* no es una propiedad del logos, sino su condición de posibilidad (ib.). Esta afirmación, aparentemente paradójica, adquiere toda su significación cuando se repara en el carácter dual de la síntesis, mejor dicho, en la duplicidad que ella alberga y que la determina estructuralmente. La duplicidad que encierra la síntesis es expresada mediante la duplicidad que constituye el lenguaje mismo visto desde su esencia: *Rede* ('habla') y *Sprache* ('lenguaje'). En este sentido dice explícitamente: «El habla y el lenguaje figura esta dimensión de la comprensión» (*GM,* 443). Nos parece que estas palabras dan consistencia a nuestra interpretación y que con ellas se hace más evidente que ambos, *Sprache* y *Rede*, designan, respectivamente, la concreción secundaria (proposición) y la concreción primaria (síntesis ontológica) del sentido.

El problema se centra entonces en dilucidar el fenómeno originario de la figuración de la unidad, la síntesis ontológica. El *como* —vale decir, el *como* hermenéutico—, dicha síntesis, es entonces un percibir que «es en sí descomposición que reúne» (*GM,* 457). Esta unidad originaria es paradó-

jica puesto que «el reunir es en sí un descomponer» (*GM,* 460), la síntesis es en sí *diaíresis*, es indisociable de ella. No se puede, por tanto, identificar la síntesis con el juicio positivo y la *diaíresis* con el juicio negativo. Todo logos apofantikós, ya sea verdadero o falso, se funda en este percibir que es síntesis-diaíresis (*GM,* 463 y 459).

Así pues, la síntesis predicativa hace referencia a la dimensión lógica del juicio afirmativo y negativo. A la lógica, ocupada exclusivamente de la clasificación de los juicios, le resulta invisible la síntesis antepredicativa, y la ignora confinándose en una ontología de la *Vorhandenheit* sobre la que reposa la teoría lógica de los juicios. Con ello olvida preguntar de dónde viene la posibilidad de un ser verdadero o falso y así renuncia a indagar en el interior del espacio lógico (*GM,* 461).[21] Sin embargo, el problema central del logos es el que apunta a su esencia interna, a su origen. El misterio del logos consiste así en «su capacidad de hacer ver el ente como ente».[22] «La apofánsis encuentra su fundamento en la capacidad del alma de "figurar la unidad", en la capacidad de la "síntesis"».[23] De lo que se trata ahora es de pensar el acaecer que es esta síntesis ontológica, es decir, este reunir que es en sí un descomponer (*GM,* 460), en fin, el acaecer de la figuración de la unidad.

No es casual que la proposición haya tenido una significación central para la metafísica, en la medida en que pregunta por el ser. Así nos lo recuerda Heidegger. En la proposición el *es* y el ser se exponen. Y ciertamente «esta forma expuesta del ser, del "es" [...] contiene necesariamente el ser en tanto que abierto». Sin embargo, como ya sabemos, aunque se produce una cierta apertura, ésta «no es la originaria» (*GM,* 468). Para poder pensarla es necesario, según Heidegger, romper la orientación que la metafísica ha tenido desde Aristóteles con respecto al problema del ser. Esta orientación ha consistido en reducir el problema del ser al *es* de la proposición (*GM,* 469), es decir, en identificar el problema del ser con la síntesis predicativa.

En la interpretación que hace del *es* y del ser mentado en él en Aristóteles, Heidegger destaca lo siguiente con respecto a su significado específi-

21 Cfr. Greisch (1987), pp. 164 y 166.
22 Cfr. Greisch (1987), pp. 164-165.
23 Greisch (1987), p. 163.

co: «El ser no es un ente, ninguna cosa y ninguna propiedad de la cosa, [no es] nada simplemente presente. Pero, sin embargo, ser significa algo; si yo digo "es" y "no es", comprendo algo con ello» (*GM,* 470). En este sentido, el ser se manifiesta, como ya observamos, en la comprensión. La lectura que el pensador alemán hace de Aristóteles le lleva a concluir que «la significación primordial del "es" es el significar-a-algo. [...] Significando-a-algo el "es" significa síntesis, compenetración, unidad» (*GM,* 471). Esta interpretación del *es* resulta, según Heidegger, la misma que siglos más tarde dará Kant bajo la fórmula «el ser no es un predicado real», ya que para éste, como para Aristóteles, «el ser no es una determinación de una cosa» (ib.). En todo caso sería un predicado trascendental, es decir, ontológico.[24] Así pues, este significar a algo, que es el *es,* hace referencia a una síntesis —esto es, ser—,[25] a una unidad que «no puede ser comprendida ni percibida sin [...] lo que preyace junto, lo que es figurable *como* junto» (*GM,* 470-471). Por tanto, lo que se intenta determinar no es tanto la síntesis predicativa en la que consiste la esencia de la cópula, sino la síntesis antepredicativa «en la que se funda el logos según su posibilidad interna» (*GM,* 473).

5.9. La apertura del ser del ente

«La proposición, como *logos apofantikós* [...], se funda en una apertura de ser, que, porque está antes de la predicación y de la proposición, nosotros designamos como apertura antepredicativa del ser o mejor como verdad prelógica» (*GM,* 494). Tal apertura se da antes de dicho logos, en el sentido de que «esta apertura originaria de ser funda la posibilidad del ser verdadero y ser falso del logos» (ib.). Dicha apertura es el elemento invisible de la vida sobre la que ésta se funda. Heidegger ha intentado conceptualizar este elemento.

La proposición, en la medida en que es la forma del *logos apofantikós,* es «una capacidad de mostración» del ente, o lo que es lo mismo, la capa-

---

24 «Kants These über das Sein» («La tesis de Kant sobre el ser»), en *Wegmarken,* p. 467. Véase con ello Wilson (1981), p. 277 (remite a C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers,* Bonn, Bouvier, 1974, pp. 55 y 61).

25 *Ser* significa compenetración, 'unión íntima' *(Verbundenheit)* y, a la vez, una descomposición (*GM,* 473).

cidad para un comportarse que muestra el ente. Pero esta capacidad no descansa en ella misma sino que sólo es posible si se funda en un «ser libre para el ente como tal». Este ser libre es caracterizado por Heidegger como *un ser abierto prelógico para.* Por tanto, la proposición, así como la posibilidad de su verdad o falsedad, descansa en dicha libertad, porque «sólo donde hay libertad se da la posibilidad de 'ensamblar' *(Verbindlichkeit)*». Esta libertad articulante y articulada hace posible algo así como una trabazón (*GM,* 492). Con lo que se nos está diciendo que dicho ser libre prelógico es el fundamento de posibilidad de la proposición, de la capacidad de mostración del ente.

Todo esto quiere decir que la verdad y la falsedad de la proposición sólo pueden darse si previamente es dado un espacio de juego para ellas. «El 'hombre que habla y que enuncia' *(redend aussagende Mensch)* tiene que tener de antemano un espacio de juego» para la verdad y la falsedad; «un espacio de juego, dentro del cual el ente mismo —sobre el que se enuncia— es abierto» (*GM,* 493). Y es precisamente el ente abierto en dicho espacio de juego prelógico lo que constituye como tal la apertura del ser del ente. Ello quiere decir que hay un nivel de apertura prelógica que hace posible la verdad o falsedad lógica. Y que dicha apertura es, en definitiva, una relación con el ente. El *logos apofantikós,* en última instancia, se funda en esta apertura, que es a la vez una relación con el ser, una referencia a él (ib.). De ahí que digamos, al referirnos a las concreciones de sentido que significan ambas estructuras, que la proposición (concreción secundaria) 'supone' *(voraussetzt)* la apertura del ser del ente (concreción primaria). Por eso la relación de la proposición con el ente que muestra no es nunca originaria, porque ella no produce la apertura primaria del ser del ente, sino que la presupone. Por eso dice Heidegger: «La proposición —aun cuando hace patente a su manera— nunca nos pone en general ni primariamente ante el ente desoculto, sino, al revés, el encerado negro tiene que haber sido ya abierto para nosotros como ente, si queremos enunciar sobre él mostrando. El *logos apofantikós separa mostrando* sólo lo que ya es abierto, pero generalmente no figura en primer lugar la apertura del ser del ente» (*GM,* 493-494). Así la proposición no puede nunca desocultar primariamente entes, sino que su ser verdadero o falso se contruye sobre una verdad más originaria, prelógica, que es el desocultamiento del ente, su apertura primordial. En este sentido, afirmar que el juicio es el portador de la verdad, es, cuando menos, una interpretación dogmá-

tica. En este contexto Heidegger rechaza explícitamente el concepto de verdad que la identifica con la validez. Ésta no sólo no constituye la esencia de la verdad, sino que es, para él, la interpretación más superficial que pueda darse de ella (*GM,* 494). Lo mismo que la afirmación de la lógica y la metafísica tradicional de que la proposición valga como lugar de la verdad, con lo que se le confiere a la cópula un papel esencial (*GM,* 495).

Si distinguimos las distintas significaciones del ser mentado en el *es* de la proposición nos encontramos con las siguientes acepciones fundamentales. Como 'ser-que' *(Was-sein),* sea en la forma del ser-así —en el sentido del estar constituido-así-y-así de una cosa— o del 'ser-esencia' *(Wesen-sein)* —es decir, en el sentido de lo que pertenece a la esencia de la cosa—. Como 'ser-que' *(Dass-sein),* que mienta el ser cuando preguntamos si algo es y contestamos que es; en esta acepción el *es* significa lo mismo que ser simplemente presente. Y como 'ser-verdadero' *(Wahr-sein),* en el sentido del ser verdadero de lo dicho en la proposición (*GM,* 481). Pues bien, lo que Heidegger nos advierte es que estas interpretaciones del ser mentado en el *es* de la proposición no son originarias, que «el ser de la cópula —en todas sus interpretaciones posibles— no es lo originario», antes bien, «toda proposición y su cópula habla del ente mismo ya abierto» (*GM,* 495). Por eso aclara Heidegger que en la proposición «se trata sobre el ente, pero a la vez con ello del *ser* –es» (*GM,* 466). Y destaca que se habla no sobre el ser, sino «del ser, del ente como es en su ser» (ib.). Los griegos expresaban este mismo pensamiento diciendo que en la proposición se trata del ente como es en tanto que ente, es decir, «el ente con respecto a sí mismo». Por lo que se puede afirmar que «en la proposición es mentado el ente [...] y con él es comprendido y mentado el ser» (*GM,* 467).

Según esto, «el "es" en toda su multiplicidad y respectiva determinabilidad se muestra siempre sólo como el *'Dicho' (Anspruch)* de aquello *que* el ente es, de aquello *como* es y de aquello *si* el ente *es.* Por lo que la esencia del ser en su multiplicidad nunca puede ser leída en primer lugar a partir de la cópula y sus significaciones» (*GM,* 495).

Pero si el *logos apofantikós* no 'produce' *(herstellt)* la apertura del ente, ¿qué es, entonces, lo que la produce? O mejor dicho «¿dónde está esta originaria apertura de ser?» (ib.). En primer lugar, hay que decir que no debemos buscar dicha apertura fuera del ser humano. Para Heidegger aquello en que consista esta apertura y el lugar de su localización debe indagarse

de la mano del problema de la figuración del mundo, tomando como hilo conductor la tesis «el hombre es figurador de mundo» (ib.). Así pues, aquel fundamento más originario al que nos reenvía el *logos apofantikós,* y que constituye su condición de posibilidad —como lugar de la *síntesis-diaíresis*—, es, precisamente, lo que llamamos 'mundo' *(Welt)* y 'figuración de mundo' *(Weltbildung)* (*GM,* 495-496). En este contexto «los juicios y las proposiciones no son primariamente figuradores de mundo, aun cuando pertenezcan a la figuración del mundo» (*GM,* 496). Como veremos a continuación, Heidegger puede hacer esta afirmación porque la *Weltbildung,* al igual que la *Als-Struktur,* designan ese Pliegue, esa duplicidad en la concreción del sentido.

5.10. Hacia una lógica de la esencia

Se trata en este momento de mostrar la dimensión que posibilita la lógica —vale decir, el *logos apofantikós*—. Esta dimensión originaria de la que surge la proposición ha de ser, por tanto, necesariamente pre-lógica (*GM,* 511): «Todo logos muestra, es decir, separa, únicamente lo que ya es abierto prelógicamente» (*GM,* 502). Para la descripción de dicho ámbito Heidegger se apoya en diversas conceptualizaciones que nosotros recogemos en este epígrafe, expresiones todas ellas en las que se aprecia el enorme esfuerzo por pensar una dimensión que se resiste al pensamiento tradicional.

1. La dimensión originaria a que hacemos referencia es una conexión estructural «que hace posible expresarse sobre el ente, esto es, hablar del *Wassein, Sosein, Dasssein y Wahrsein*» (*GM,* 506). La proposición, por tanto, juzga sobre dicho nivel prelógico, siendo posibilitada por él (*GM,* 496, 501-502). Esta dimensión *a priori* que se da en el *Dasein* —como *Dasein*— del hombre, es decir, que constituye su esencia (*GM,* 526), es caracterizada por Heidegger como el «libre mantenerse que se deja ensamblar al encuentro de lo que es dado ahí como ente» (*GM,* 496), o como refiere nuestro pensador más abreviadamente *Offensein*, 'ser abierto' (*GM,* 498).

En páginas anteriores habíamos dicho que este *ser abierto prelógico para el ente* es lo que significa propiamente ser libre, libertad. Pero la libertad —que es articulante y articulada— es constituida por otro aspecto que se da con el anteriormente mencionado: la *apertura antepredicativa del ser del ente* (*GM,* 497). De este modo, la proposición encuentra su funda-

mento en el fenómeno unitario constituido por el ser abierto prelógico del hombre para el ente y la apertura antepredicativa del ser del ente como tal. Si tenemos en cuenta que dicho ser abierto prelógico es un comportamiento fundamental (*GM,* 498) que designa la apertura que es el *Dasein* al ser del ente, y que la apertura prelógica del ser del ente designa la apertura del ser del ente que se da en el *Dasein,* entonces este fenómeno circular que acabamos de describir designa, en último término, la referencia del *Dasein* al ser, o lo que es lo mismo, *el acaecimiento hermenéutico fundamental de la comprensión originaria.* A este acaecimiento, que es «aquello en lo que nos movemos» (*GM,* 505), le llama Heidegger 'mundo' *(Welt).* Dicho esto, la tesis heideggeriana según la cual *Dasein* es 'ser-en-el-mundo' *(in-der-Welt-sein)* cobra su plena significatividad.

2. La apertura del ser del ente a que nos referimos quiere decir que el ente es abierto como ente (*GM,* 497), por tanto, en su ser. Y es de dicha apertura antepredicativa del ser, precisamente, de donde derivan las distintas interpretaciones del mismo *(Sosein, Dasssein, Wassein, Wahrsein)* (*GM,* 498). Así pues, la proposición encuentra la medida en el ente mismo, es decir, la apertura antepredicativa del ser del ente es la relación previa que da la medida a la proposición que muestra dicho ente (*GM,* 497). Pero si queremos tematizar más explícitamente la dimensión prelógica a que nos estamos refiriendo habremos de exponer los siguientes aspectos.

Heidegger caracteriza a esta dimensión originaria de la que surge el *logos apofantikós* de 'acaecer fundamental' *(Grundgeschehen),* acaecer que, dijimos, se da como *Dasein* del hombre y que tiene una estructura triple. La triple articulación de dicho acaecer fundamental consiste en: 1) el previo mantenerse al encuentro del ensamblar, es decir, de alguna cosa que se pone a disposición; 2) el previo figurar un «todo» ya imperante, esto es, que antes de todo ente singular sea figurado un «todo». Este aspecto es denominado «reintegración». Precisamente estas dos características del acaecer fundamental son aquello que constituyen lo que llamamos con Heidegger el 'estar abierto para' *(Offensein für);* 3) el tercer aspecto es el desvelamiento del ser del ente, desvelamiento que se produce mediante la reintegración (*GM,* 505-507).[26] Así pues, en este triple acaecer funda-

26 Cfr. Greisch (1987), p. 362.

mental es en el que acaece la apertura del ser del ente como tal (*GM,* 512). Y es dicho acaecer lo que constituye, en último término, la síntesis ontológica que se expresa en el *es* de la cópula (síntesis predicativa), síntesis de la que surge el *como* —que es un momento estructural del mundo—. En este sentido podemos afirmar con Heidegger que el lugar de la figuración del mundo es este acaecer fundamental; que esta triple estructura originaria es como tal el 'acaecer de la figuración del mundo' *(Geschehen der Weltbildung).* Y ésta es precisamente la respuesta a la pregunta planteada páginas atrás acerca de la esencia del mundo: *la esencia del mundo es* entonces *el acaecer de la figuración del mundo* (*GM,* 506-510).

3. Queremos hacer notar en este momento un aspecto que contribuye a delimitar la relación del *acaecer fundamental* y el *Dasein.* Y es que este acaecer es el que funda como tal el *Dasein.* Veamos en qué sentido.

La estructura que permite pensar la unidad de dicho acaecimiento es denominada por Heidegger 'proyecto' *(Entwurf)* (*GM,* 528). Curiosamente esta estructura originaria constituye la estructura fundamental de la figuración del mundo[27] y, a la vez, determina la esencia del hombre, su *Dasein.* Por tanto, el proyecto expresa la coincidencia ontológica *Dasein-Welt (in-der-Welt-sein)*; indica el movimiento de la esencia del hombre y de las cosas, movimiento por el que toda la realidad alberga un mismo origen. Dicha coincidencia es resumida por Heidegger en la fórmula 'proyecto es proyecto de mundo' *(Entwurf ist Weltentwurf)*» (*GM,* 526-527).

Al estar determinada la manera de ser del *Dasein* por el proyecto, éste no puede ser objeto de la analítica existenciaria; el acaecer fundamental que constituye al *Dasein* no puede darnos esa unidad originaria apelando únicamente a las estructuras existenciarias de éste, ya que dicha estructura originaria es la que funda al *Dasein* como tal, la que hace posible su ser-en-el-mundo:[28] «No debemos construir la estructura originaria del acaecer fundamental caracterizado triplemente recurriendo a las estructuras del *Dasein,* sino, al revés, tenemos que concebir la unidad interna de este acaecer y proporcionarnos con ello en primer lugar un panorama de la constitución fundamental del *Dasein*» (*GM,* 513). Por eso ese acaecer fundamental, que es, dijimos, la síntesis ontológica, constituye el fundamento del

27 «En el acaecer del proyecto se figura el mundo» (*GM,* 531).
28 Cfr. Greisch (1987), p. 362.

habla. El acaecer de la figuración del mundo, en la que consiste dicha síntesis, aparece en este contexto como la figuración poética[29] que se produce como habla. Dicha figuración es entonces el juego de lenguaje en el que se engendra la comprensión originaria. De ahí que Heidegger pueda afirmar que la *Weltbildung,* en tanto que se constituye como habla, «alberga en sí la posibilidad del lenguaje» (*GM,* 468), en el que se expresa la comprensión secundaria. Y por eso también pueda señalar en otro contexto que la existencia en su fundamento es poética (*EHD,* 62), en la medida en que la existencia se entreteje como habla, es decir, tiene en su base dicha figuración.

4. Desde las consideraciones precedentes el olvido de la figuración del mundo aparece como el olvido del ser, en la medida en que es un oscurecimiento de la dimensión prelógica del acaecer fundamental en el que se desvela el ser del ente. Desde esta perspectiva el acaecer de la figuración del mundo se presenta como el ámbito mismo de la diferencia ontológica, a la que Heidegger denomina, en consonancia con aquél, *Geschehen des Unterscheidens,* 'acaecer de la Diferencia' (*GM,* 521, 524).

Así pues, el acaecer de la diferencia ontológica —que es en definitiva el acaecimiento que funda el logos— es la Diferencia que soporta al indiferente *es* de la proposición, de la que siempre hacemos uso en nuestro comportamiento con respecto al ente (*GM,* 518). Esta diferencia no es por supuesto nada objetivable, sino que tiene un carácter de evento (*GM,* 524), ella «acaece con nosotros en tanto que acaecer fundamental de nuestro *Dasein*». Y añade significativamente Heidegger: «La Diferencia está, metafísicamente tomada, en el 'origen' *(Anfang)* del *Dasein* mismo» (*GM,* 519).

Para poder experimentar un ente, en su ser-así-y-así (conocimiento óntico), «la Diferencia tiene que haber acaecido ya», de este modo el ente 'está ya en la luz del ser' *(schon im Lichte des Seins)*» (ib.) (conocimiento ontológico). Precisamente ésta es para Heidegger la tarea propia de la ontología: llevar a la luz la constitución del ser del ente (*GM,* 522). Esta Diferencia, que es la diferencia de ser y ente «acaece siempre que el "ser" [...] es comprendido en una 'articulación inexpresa' *(in einer unausdrüc-*

29 Cfr. Greisch (1987), pp. 313-314.

klichen Gliederung), por lo menos con respecto a la 'esencia y la existencia' *(Wassein und Dasssein)*» (*GM,* 519). Ella es la que hace comprensible el ente en cualquiera de sus modalidades respectivas.

5. En la Diferencia, en el *Unter-Schied* 'esencia' *(west)* la intimidad de mundo y cosa.[30] Esta intimidad, que es el espacio en el que mundo y cosa se atraviesan mutuamente, es así un 'Entre' *(Zwischen).* La Diferencia es, entonces, la dimensión para mundo y cosa, dimensión que es una 'apertura' *(Eröffnen)* (*US,* 25, 24). Aquello que promueve dicha intimidad es la 'esencia del hablar' *(das Wesen des Sprechens)* (*US,* 28), es decir, el 'habla' *(Rede).* Así «el lenguaje habla como mandato de la Diferencia», del Decir originario. «El lenguaje[31] esencia como advenimiento de la Diferencia para mundo y cosa»[32] (*US,* 30).

La distinción *Rede-Sprache* se corresponde con la distinción que en *De camino al lenguaje* (1950-1959) se hace entre *Sagen* y *Sprechen.* En un pensamiento que ha ido acentuando en las últimas décadas su carácter poético e intuitivo, Heidegger afirma: «'Decir' *(Sagen)* y 'hablar' *(Sprechen)* no son lo mismo» (*US,* 148,252). *Sagen, Sage* es el Decir originario, lo que venimos denominando habla: «La esencia del lenguaje [esto es, el habla] como *Sage*» (*US,* 146). *Sagen* significa «'mostrar' *(zeigen)* en el sentido de 'dejar aparecer y dejar brillar' *(erscheinen-und scheinenlassen)*».[33] Por eso, añade, «*die Sage* no es, entonces, el nombre para 'el decir de los hombres' *(menschliche Sprechen)*» (*US,* 145), pues este mostrar propio del Decir originario «precede siempre a todo referirse del hombre a aquello que aparece»,[34] en este sentido el hablar humano (el lenguaje) no es más que una respuesta a la interpelación del Decir originario.

La articulación de la diferencia ontológica que es el lenguaje mismo[35] —en tanto que *Rede* y *Sprache*— la expresa el pensador alemán bajo la fórmula

---

30 'Cosa' se entiende aquí no como *Gegenstand* sino como *Gegenüber,* como *das Beredete.*

31 Es decir, la esencia del lenguaje: el habla. Cfr. *supra,* 5.5, nota 18.

32 «Die Sprache west als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Dinge.»

33 *US,* 145, 222, 228 y 257.

34 Nicoletti (1986), p. 190.

35 Heidegger caracteriza la unidad de la esencia del lenguaje como *der Aufriss* ('el trazo abriente'). *Der Aufriss* es «'la estructura de un mostrar' *(das Gefüge eines Zeigens)*» (*US,* 251-252).

«Lo que se despliega en el lenguaje es el Decir como Mostración»[36] (*US,* 254). En este sentido, el habla, en tanto que Decir originario, es lo que «deja ser una cosa como cosa» (*US,* 232-233), es, en fin, «el 'recogimiento' *(Versammlung)* que lleva 'lo presente' *(Anwesende)* a 'presencia' *(Anwesen)*» (*US,* 237). Es el mostrar[37] en el que se muestra aquello que se muestra,[38] es decir, el ente. El habla, en expresión de Heidegger, «vertebra el libre espacio del despejamiento *(fügt das Freie der Lichtung)*» (*US,* 257), en el que se da todo aparecer y desaparecer (*EHD,* 56). En este sentido el habla, en cuanto *Sage*, designa la antigua palabra *logos: «Logos: die Sage,* que, mostrando, deja aparecer *lo* existente en su *es*» (*US,* 237), que confiere unidad al aparecer. No es que este Decir originario se limite a designar o representar lo que la cosa es ya, sino que mediante él la cosa accede a su ser, es un hacer ser la cosa como tal. Por lo que queda expuesta la pertenencia originaria de ser y habla: «La misma palabra *Logos,* el nombre para 'el decir' *(Sagen),* lo es a la vez para *ser*, o sea, para la presencia de lo que es presente. Decir y ser, palabra y cosa, se pertenecen mutuamente [...]» (ib.).

Por el Decir se realiza una 'apropiación' *(Ereignen),* apropiación que 'produce' *(er-gibt)* el libre espacio del despejamiento. De este modo, en el Mostrar del Decir es 'percibido' *(erblickt)* el 'acaecimiento apropiador' *(Ereignis)* (*US,* 258). Sin embargo, el *Ereignis*, por el que estamos «invisiblemente en presencia de la cosa como cosa» (*US,* 236), no se deja representar, él es «lo más invisible de lo invisible» (*US,* 259). *Ereignis, Lichtung,* son, en este sentido, los nombres de un mismo fenómeno. Nombran lo sagrado, lo que es de suyo invisible, aquello que 'abre espacio' *(einräumt),* donde 'aparecen' *(erscheinen)* las cosas y los hombres. Esta apertura en la que aparecen los entes, que «es mediadora en las relaciones entre todo lo real», es lo inmediable, lo inmediato. Ella no aparece, sino que 'parece' *(Scheinen).* «'Nada real' *(kein Wirkliches)* va por delante de esa apertura, sino que siempre entra en ella. Todo lo que aparece ya está en cada ocasión dejado atrás por ella».[39]

Precisamente, el lugar de la esencia del lenguaje es esta dimensión del recogimiento en el *Ereignis* (*US,* 12). Tanto el Decir originario como aque-

36 «Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige.»
37 Zeigen; Anwesen.
38 Gezeigte; Anwesendes.
39 *EHD,* 14, 16-17, 56, 61 y 63.

llo con lo que se corresponde —el *Ereignis*—, no puede ser objetivado. Esta dimensión «que abre osmóticamente el éxtasis de la temporalidad y la dimensión de la espacialidad, no puede ser pensada con la categoría del pensar representativo, so pena de caer en la hipostatización óntica de la figura metafísica del Uno *subsistens*».[40] Efectivamente, esta dimensión del juego de la temporalización y espacialización originario, no es un ente supremo, tampoco es una causa que produzca efectos. Se trata del horizonte del 'mostrar' *(Zeigen),* en el sentido de que es el que da orden al aparecer. Éste es el horizonte trascendental del 'habla' *(Rede)* que confiere al 'lenguaje' *(Sprache)* su función significativa. Habla, Decir, en cuyo interior se muestra el ente que aparece, pero que es, como el *Ereignis*, aquello que no se puede mostrar. El ser que da al ente el aparecer es *en sí* invisible, es decir, no aparece temáticamente. Así, el aparecer está dominado ontológicamente por la invisibilidad, por la fuerza de la ocultación. Esta invisibilidad es el misterio del ser.[41] Con el *Ereignis*, como 'movimiento originario' *(Urbewegung)* del Pliegue de la Diferencia,[42] se vislumbra propiamente lo invisible.

40 Nicoletti (1986), p. 181.
41 Cfr. Yoshihiro (1990), pp. 49-50.
42 *US,* 208 y 259

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes

HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe,* Fráncfort, Vittorio Klostermann.

Frühe Schriften (1912-1916), *GA* 1, 1978.

Sein und Zeit (1927), *GA* 2, 1977.

Holzwege (1935-1946), *GA* 4, 1977.

Wegmarken (1919-1961), *GA* 9, 1976.

Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976), *GA* 13, 1983.

Seminare (1951-1973), *GA* 15, 1986.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925), *GA* 20, 1988.

Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925-26), *GA* 21, 1976.

Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927), *GA* 24, 1989.

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (WS 1929-30), *GA* 29/30, 1983.

Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (SS 1930), *GA* 31, 1982.

Einführung in die Metaphysik (SS 1935), *GA* 40, 1983.

Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik» (WS 1937-38), *GA* 45, 1984.

Grundbegriffe (SS 1941), *GA* 51, 1981.

Heraklit. 1. *Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)* (SS 1943); 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (SS 1944), *GA* 55, 1987.

Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936-1938), *GA* 65, 1989.

HEIDEGGER, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Fráncfort, Klostermann, 1951.

— *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (WS 1935-36), Tubinga, Niemeyer, 1962.

HEIDEGGER, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), Fráncfort, Klostermann, 1981.
— *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Pfullingen, Neske, 1985.
— *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), Pfullingen, Neske, 1990.
— *Der Satz vom Grund* (1955-1956), Pfullingen, Neske, 1986.
— *Identität und Differenz* (1955-1957), Pfullingen, Neske, 1957.
— *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), Tubinga, Niemeyer, 1988.

Traducciones

— *Desde la experiencia del pensamiento,* Barcelona, Península, 1986 (trad. de J. B. Llinares).
— *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* Barcelona, Ariel, 1983 (trad. de J. M. Valverde).
— *Sendas perdidas,* Buenos Aires, Losada, 1979 (trad. de J. Rovira Armengol).
— *El ser y el tiempo,* México, FCE, 1980 (trad. de J. Gaos).
— *De camino al habla,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987 (trad. de Y. Zimmermann).
— *¿Qué es filosofía?,* Madrid, Bitácora, 1980 (trad. de J. L. Molinuevo).
— *¿Qué es metafísica? y otros ensayos,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1974 (trad. de X. Zubiri).
— *Carta sobre el humanismo,* Madrid, Taurus, 1970 (trad. de R. Gutiérrez Girardot).
— *Kant y el problema de la metafísica,* México, FCE, 1986 (trad. de G. I. Roth).
— *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales,* Buenos Aires, Alfa, 1975 (trad. de E. García Belsunce y Z. Szankay).
— *Introducción a la metafísica,* Buenos Aires, Nova, 1972 (trad. de E. Estiu).
— *Identidad y diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1988 (trad. de E. Cortés y A. Leyte).
— *La proposición del fundamento,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991 (trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela).
— y Eugen FINK, *Heráclito,* Barcelona, Ariel, 1986 (trad. de J. Muñoz y S. Mas).
— *Hölderlin y la esencia de la poesía,* Barcelona, Anthropos, 1989 (trad. de J. D. García Bacca).
— *Conceptos fundamentales,* Madrid, Alianza, 1989 (trad. de M. E. Vázquez García).

HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994 (trad. de E. Barjau).
— *Hitos,* Madrid, Alianza, 2000 (trad. de E. Cortés y A. Leyte).

II. Bibliografías

SASS, Hans.-Martin, *Heidegger-Bibliographie,* Meisenheim am Glan, Hain, 1968.
PEREBOOM, D., «Heidegger-Bibliographie 1916-66», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 16, 1969, pp. 100-161.
SASS, H.-M. (eds.), *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-72,* Meisenheim am Glan, Hain, 1975.
FRANZEN, W., *Martin Heidegger,* Stuttgart, Metzler, 1976.
SASS, H.-M., *Martin Heidegger: Bibliography and glossary,* Bowling Green, 1982.
GONNER, R., «Martin Heidegger», *Cahier L'Herne,* 45, París, 1984.

III. Literatura crítica

ANZ, Wilhelm, «Die Stellung der Sprache bei Heidegger», en *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks,* ed. O. Pöggeler, Colonia, Berlín, Kiepenheuer und Witsch, 2.ª ed., 1970, pp. 305-320.
BEAUFRET, Jean, *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes,* París, Vrin, 1986.
BERCIANO, Modesto, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger,* Universidad de Oviedo, s. f.
— «El 'evento' *(Ereignis)* como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger», en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger,* Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1991, pp. 91-118.
BIRAULT, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée,* París, Gallimard, 1978.
BLUST, Franz-Karl, *Selbstheit und Zeitlichkeit. Zur Neubestimmung des Seins des Ich bei Martin Heidegger,* Wurzburgo, Königshausen+Neumann, 1987.
BOCK, Irmgard, *Heideggers Sprachdenken,* Múnich, 1964.
BOUFFARD, Albert Edmund, *Language and the ontological difference: Heidegger's quest for an experience with authentic language,* Ann Arbor, 1977.
CAZZULLO, Anna, *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger, Ricoeur,* Milán, Jaca Book, 1988.
CEREZO, Pedro, «La ontoteología y el argumento ontológico», *Revista de Filosofía,* 25, CSIC, 1966, pp. 415-458.

COUTURIER, Fernand, *Monde et être chez Heidegger,* Montreal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.

CHASSARD, Pierre, *Heidegger. L'être et les choses,* París, Albatros, 1988.

DERRIDA, Jacques, *De l'esprit. Heidegger et la question,* París, Galilée, 1987.

DOHERTY, Joseph E., *Sein, Mensch und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem Neukantionischensymbolbegriff,* Bonn, Bouvier Verlag Grundmann, 1972.

DUQUE, Félix, «Sentido de la verdad como desvelamiento», *ER. Revista de Filosofía,* 5, 1987.

— «Los últimos años de Heidegger», apéndice a O. Pöggeler, *El camino del pensar de M. Heidegger,* Madrid, Alianza, 1987.

FIGAL, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit,* Fráncfort, Athenäum, 1988.

FINK, Eugen, «Weltbezug und Seinsverständnis», en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze,* ed. A. Schwarz, Friburgo, K. Alber, 1976.

FOLWART, Helmut, *Kant, Husserl, Heidegger. Kritizismus, Phänomenologie, Existenzialontologie,* Breslau, H. Eschenhagen, 1936.

GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode,* Tubinga, 1986 (trad. A. Agud y R. de Agapito, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Salamanca, Sígueme, 1977).

— «Heidegger und die Griechen», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. (Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg),* eds. D. Papenfuss y O. Pöggeler, Fráncfort, V. Klostermann, 1991, vol. 1. *Philosophie und Politik,* pp. 57-74.

— *Los caminos de Heidegger,* Barcelona, Herder, 2002.

GREISCH, Jean, *La Parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots,* París, Beauchesne, 1987.

GRONDIN, Jean, «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. (Zur Aktualität der hermeneutik Heideggers)», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers,* 1990, vol. II, pp. 163-178.

HERRMANN, W.-F. v., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»,* Fráncfort, Klostermann, 1974.

HOGEMANN, Friedrich, «Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principio de los años veinte», en *Los confines de la modernidad,* Barcelona, Granica, 1988, pp. 147-169 (trad. de Berta Raposo).

HUFNAGEL, Erwin, «Universalität und Zirkelhaftigkeit. Reflexionen zur Hermeneutik Martin Heideggers und Hans-Georg Gadamer», en *Studien zur Entwicklung einer materialen Hermeneutik,* Múnich, W. Fink, 1979, pp. 132-164.

JAEGER, Hans, *Heidegger und die Sprache,* Berna, Múnich, Francke, 1971.

KAPFERER, Norbert, *Denn eigentlich spricht die Sprache. Die Fährte Heideggers im Post-Strukturalismus,* Fráncfort, Berna, Lang, 1984.

— «Der Grund-Satz vom Sein als Sprung: Zur Ontologie des Sprachursprung bei Martin Heidegger», en *Theorien vom Ursprung der Sprache,* eds. Joachim Gessinger y Wolfert von Rahden, Berlín, Nueva York, W. de Gruyter, 1989 (2 vols.), vol. I, pp. 648-675.

KELKEL, Arion L., *La Légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger,* París, Vrin, 1980.

KOCKELMANS, Joseph J., «Sprache-Hegel und Heidegger», en *Grosse Themen Martin Heideggers. (Eine Einführung in sein Denken),* ed. Edelgard Spaude, Friburgo, Rombach, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel, *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* París, Vrin, 1982.

Martin Heideggers. Einfluss auf die Wissenschaften, Berna, A. Francke Ag. Verlag, 1949.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, «El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")», en *De Grecia y la Filosofía,* Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 43-82.

MARX, Werner, *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmnungen des Seins,* Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

MONTERO MOLINER, Fernando, *Retorno a la fenomenología,* Barcelona, Anthropos, 1987.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel, «Sentido de la ontología fundamental en Martin Heidegger», *Anales del Seminario de Metafísica,* Universidad Complutense, Madrid, 1966.

— «Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad», en *Los confines de la modernidad,* pp. 79-146.

NDUMBA, Y'Oole l'Ifefo, *La Critique heideggerienne du privilège de la «proposition» dans les vues classiques du langage,* Ottignies, Noraf, 1988.

NICOLETTI, Enrico, «Alla radice del segno», *Itinerari,* 1-2, julio, 1986. *Heideggeriana. Saggi e poesie nel decenalle della morte di Martin Heidegger (1976-1986),* ed. Giampiero Moretti, pp. 179-208.

PENZO, Giorgio, *L'Unità del pensiero in Martin Heidegger. (Una ontología estética).* Padua, Editrice Gregoriana, 1967.

PEÑALVER GÓMEZ, Patricio, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger,* Barcelona, Anthropos, 1989.

PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Madrid, Alianza, 1987 (trad. de Félix Duque).

RECHSTEINER, Alois, *Wesen und Sinn von Sein und Sprache bei Martin Heidegger,* Berna, Fráncfort, Las Vegas, P. Lang, 1977.

RICOEUR, Paul, *Educación y política. De la Historia personal a la comunión de libertades,* Buenos Aires, Docencia, 1984.

RICHARDSON, W., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1963.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna,* Madrid, Cincel, 1987.

ROLF, Bernd, *Die Destruktion der Substanzialität in der Analytik des Daseins. Untersuchung zum Verhältnis von Subjektivität und Existenz*, Colonia, Univ. Fak., Diss., 1977.

SCHWEPPENHÄUSER, Hermann, *Studien über die heideggersche Sprachtheorie,* Múnich, Text+Kritik, 1988.

STAHLHUT, Christian, *Sprache und Ethos. Wege zu einer wahrhaften Sprache,* Münster, 1986.

STEINER, George, *Heidegger,* Madrid, FCE, 2001.

TAMINIAUX, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger,* Grenoble, Millon, 1989.

TAUXE, H.-Ch., *La notion de finitude dans la philosophie de M. Heidegger*, Lausana, L'age de l'homme, 1971.

VATTIMO, G., *Essere, Storia e linguaggio in Heidegger,* Turín, Edizioni di Filosofia, 1968.

— *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger,* Barcelona, Península, 1986.

VERSTRAETEN, Philippe, «Le sens de l'Ereignis dans Temps et Être», *Les études philosophiques*, 1986, pp. 113-133.

VITIELLO, Vincenzo, «La cosa-la nada-lo posible», en *La palabra hendida*, Barcelona, Ediciones del Serbal, Colección Delos, 1990.

VOLPI, Franco, *Heidegger e Brentano. L'aristotelesimo e il problema dell'univocità dell'esere nella formazione filosofica del Giovane M. Heidegger,* Padua, CEDAM, 1976.

WILSON, Thomas J., *Sein als Text. (Vom Textmodell als M. Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation),* Friburgo, Múnich, K. Albert, 1981.

YOSHIHIRO, Nitta, «Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers,* vol. 2: *Im Gespräch der Zeit,* eds. D. Papenfuss y O. Pöggeler, Fráncfort, Klostermann, 1990, pp. 43-54.

ZARADER, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine,* París, Vrin, 1985.

ABREVIACIONES DE LAS FUENTES UTILIZADAS

B	*Beiträge zur Philosophie*
EHD	*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*
EM	*Einführung in die Metaphysik*
FD	*Die Frage nach dem Ding*
GM	*Die Grundbegriffe der Metaphysik*
GPh	*Die Grundprobleme der Phänomenologie*
H	*Heraklit*
KBL	*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des D.Scotus*
KPM	*Kant und das Problem der Metaphysik*
L	*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*
LUP	*Die Lehre vom Urteil im Psicologismus*
PGZ	*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*
S	*Seminare*
SD	*Zur Sache des Denkens*
SG	*Der Satz vom Grund*
SZ	*Sein und Zeit*
US	*Unterwegs zur Sprache*
VWF	*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*
W	*Wegmarken*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

1. LA VALIDEZ COMO SIGNIFICADO LÓGICO DE LA CÓPULA 23
   1.1. El sentido como validez 24
   1.2. Juicio y ser verdadero 28
   1.3. Sentido e intencionalidad 31
   1.4. El problema de la significación óntica del sentido 34

2. SENTIDO Y TIEMPO 39
   2.1. Ser es ser de un ente 39
   2.2. Fenomenología del *Dasein* 44
   2.3. Apertura del ser y estado de abierto del *Dasein* 48

3. LA INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA DEL *ES* 53
   3.1. Expresión y esencia del lenguaje 53
   3.2. Lógica, verdad, desocultamiento 55
      3.2.1. Verdad como validez 57
      3.2.2. Verdad como desocultamiento 58
   3.3. La estructura *como* 60
   3.4. *Como* hermenéutico, interpretación, sentido 62
   3.5. *Vor- y Als-Struktur* 65
   3.6. Estructura ontológica de la proposición 68

4. LA ESENCIA DEL LENGUAJE 73
   4.1. Fenomenología del habla 73

4.2. Comprensión del ser y habla 77
4.3. La diferencia ontológica como diferencia habla-lenguaje 79
4.4. Hacia el origen del sentido 85
4.5. La construcción primaria de la significación 88
4.6. Sentido y libertad 95

5. TOPOLOGÍA DE LO INVISIBLE 101
5.1. Tiempo, sentido, esencia 101
5.2. La articulación antepredicativa del ser 104
5.2.1. La apropiación originaria del ente 104
5.2.2. El habla viviente 106
5.3. La nivelación del ente en objeto 110
5.4. El ensamblaje de *Dasein* y mundo 117
5.5. La figuración del mundo 120
5.6. La verdad prelógica 123
5.7. La síntesis ontológica como fundamento del habla 126
5.8. Síntesis ontológica y síntesis predicativa 131
5.9. La apertura del ser del ente 133
5.10. Hacia una lógica de la esencia 136

BIBLIOGRAFÍA 143

ABREVIACIONES DE LAS FUENTES UTILIZADAS 149

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres gráficos Cometa, S.A.,
el día 21 de diciembre de 2004

Este libro nos propone, a través del pensamiento de Martin Heidegger, un viaje de lo visible a lo invisible, desde la superficie del lenguaje a su dimensión constitutiva más profunda. Otro modo de pensar el lenguaje y el ser respecto de la tradición metafísica anterior, que nos revelará aspectos de su propuesta filosófica imprescindibles para la comprensión de su pensamiento en el presente. Este viaje desde la dimensión lógica del lenguaje al espacio invisible de su articulación prelógica o antepredicativa nos mostrará, en definitiva, que el enigma del ser y del lenguaje es el de la propia condición humana.

CREATIVE COMMONS

Humanidades

ISBN 84-7733-713-6

48

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Sentido y ser en Heidegger
Una aproximación al problema del lenguaje